

4647
SIA

معارف نفائزتِ جلیله می رخصتبه طبع اولمشدر

در علیہ دہ صحاف چارشوسندہ (پوسنوی الحاج محرم افندیك) دكانده
فروخت اولنور

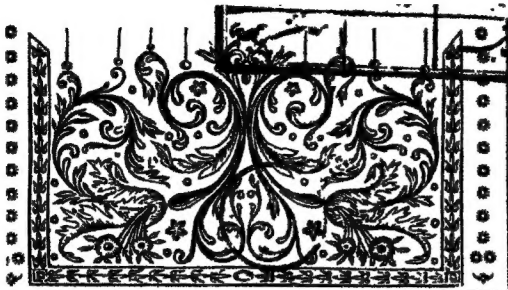
٢ لما استل النسي في
في لغة اعتدال

الحيوان فيما يجري
يجري بعض الأعضاء
وفي قوى بها تحفظ
الاشخاص وتتم كالاتها
المقدارية ويحصل
الامتثال التي بها بقاء
النوع ويسمى قوى
طبيعية مت

٣ وهي التي تحيل
التغذية الى مشاكلة

المغذى ويحدد لها
اربع قوى هي الجاذبة
للفذاء والماسكة
للمجذوب رتبه بنهضم
والهاضمة التي تحيل
الفذاء الى ما يليق
بجواهر المغذى
والدافعة لما لا حاجة
اليه لان هذه الحركات
والسكنات ليست
ارادية لعدم الارادة
للفذاء ولا طبيعية
لوقوعها على خلاف
الطبع بل قسرية
وليس لقسر ارادة
الحيوان اذ قد يقع
بموتها ولا امر من
خارج وهو قد يضر
فحينئذ تكون قوى

ثلاثة مت



الجلد الثاني من شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

في حال البحث الثاني ٢ بعد الفراغ من المعادن شرع في النبات ترقيا الى الاكل
فالاكل والاعدل فالاعدل واختصاص النبات بزيادة اعتدال لا يوجد في المعدن
وتقارب ما يوجد في الحيوان صار له شبه بالحيوان في بعض الاعضاء والقوى وذلك
ان له مواضع تقوم مقام الرحم والذك كتمدد الاغصان والزرع وفي البرور مواضع
تتميز منها تولد الاغصان وله عروق بها ينشئ ولها به يستحفظ واجزاء كاليا
بمزالة الشعر والظفر كالورق والزهر وله فصول تدرك الصبوغ والالبان وله قوى
لحفظ النخس كالتغذية وحوادها وتكميل المقدار كالتامية ولتحصيل المثل انما
النوع كالولادة (قال خنها الغذائية ٣) الخفقون على انها قوة مقابلة للجاذبة والماسكة
والهاضمة والدافعة وان كان طاهر كلام البعض يشتر بانها نفس الهاضمة والبعض
بانها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل الفرق ان الهاضمة هي التي تتصرف فيما يرد
على البدن من حين المضغ الى ان يحصل له كمال الاستعداد لصبروره جزأ من المغذى
وهذا معنى احالة الفذاء الى ما يليق بجواهر المغذى والغاذية هي التي تتصرف فيما
حصل له كمال الاستعداد الى ان تجعله جزأ بالفعل وهذا معنى احالة الفذاء الى مشاكلة
المغذى ففي تفسير الهاضمة اريد بالفذاء ما هو بالقوة كاللحم والخبز وبالحالة التغير
في كيف كثير الطعام الى الكيلوس او في الجوهر كثير الكيلوس الى الدم والده
الحم وفي تفسير الغذائية وريد بالفذاء ما هو بالفعل اعني حين ما يصير جزأ من المضغ
وبالحالة التغير في الجوهر ومعنى المشاكلة المماثلة في الجوهر ولون والقوام والاصورق
ثم ههنا من احدهما بيان وجود هذه القوى وانيهما بيان تغيرهما اما الاول

(فبدل)

فيدل على وجود الجاذبة في المعدة حركة الغذاء من الثم اليها حركة صاعدة كما في
 البهائم والانسان لالحق برجله فانها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم
 الشعور من المهر كاعنى الغذاء وليس القاسر امر من خارج لقطع باثقاله ولا ارادة
 من الحيوان لوقوعها حيث لا ارادة بل مع ارادة التمتع اذا كان في الغذاء شعرة او عظم
 مثلافه قلب الى المعدة لفرط شوقها اليه وان كنت تريد اخراجه من الثم وايضا قد ترى
 المعدة عند شدة شوقها الى الطعام تصعد وتجذب ويظهر ذلك يذاتي الحيوان الواسع الثم
 القصير الرقة كاتمسح فتعين كونها بقوة من المعدة وما ذكر في المواقف من ان هذه
 الحركة ليست ارادية اما من الغذاء فلم يدع شعوره واما من المتشهي فلو وقعها بلا ارادته
 فبقي على انه اراد بالارادة ما ينسب الى الارادة على ما بين الواقعة بارادة المهر ك
 والتابعة لارادة القاسر نفيا للقسرين باخصر عبارة ويدل على وجودها في الرحم انه
 اذا كان خاليا عن الفضول بعيد العهد بالجماع يشتد شوقه الى المتى حتى يمس المجامع
 بانه يجذب الاحليل الى الداخل جذب المحجمة للدم وفي باقي الاعضاء ان الكبد يتولد فيه
 مع الدم الصفراء والسوداء ثم تجدد كل واحد منها بغير عن صاحبه ينصب الى عضو
 مخصوص ويمر في طريق الدم في طريق العروق الى جميع الاعضاء ولا يتصور ذلك الا بما فيها
 من الجوافذ ويدل على وجود الماسكة ان الغذاء وان كان في غاية الرقة والسيلان
 يبقى في المعدة الى الانهضام والمتى مع اقتضائه الحركة الى اسفل يبقى في الرحم وكذا
 الدم في سائر الاعضاء وعلى وجود الدافعة انا نجد المعدة عند التقي ودفع ما فيها تحرك
 الى فوق بحيث يمس بتمعزها وجرمكة الاحشاء نعالها وكذا الامعاء عند دفع ما فيها
 بالاسهال والرحم عند دفع الجنين واما في سائر الاعضاء فلا شك ان الدم الوارد عليها
 مخلوط بغيره من الاخلاط فلو لم يكن فيها ما يدفع غير الملايم لما حصل الاختذاء على
 ما ينبغي ويدل على انها صفة تغير الغذاء في المعدة وظهور طعم الجوضة في الاحشاء
 ثم تمام الاسهالة ثم تبدل الصورة الى صورة الاخلاط واما الثاني وهو بيان تغير هذه
 القوى فبقي على ما تقرر عندهم من استحالة صدور الافعال المختلفة من قوة واحدة
 طبيعية ولهذا ترى بعض الاعضاء ضعيفا في بعض هذه الافعال وقويا في الباقى
 ولا يخفى انه لا بد على تعدد القوى بالذات لجوار ان يكون الاختلاف تأذا الى اختلاف
 الآلات والاستعدادات (قال وتوجد الاربع ٩) يعنى الجاذبة والماسكة والهاضمة
 والدافعة في كل عضو لانه بغير في البقاء الى الاختذاء المتغير الى الافعال المستندة الى
 القوى الاربع وقد يتضاعف في بعض الاعضاء اعنى التي هي آلات الغذاء كالمعدة فال
 فيها جاذبة للغذاء من الثم وماسكة له فيها ومغيرة الى ما يصلح ان يصير دما في الكبد
 ودافعة للفضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم التي يصير غذا لجوهر المعدة كسائر
 الاعضاء وماسكة له ريثما يغير الى مساكلة جوهرها لمعدة وهاضمة تفعل ذلك ودافعة

٩ في كل عضو قد
 يتضاعف في البعض
 من

ثم الا انها تبطل اذا بدأ
فطرنا الى الاعضاء
وتظهر التغيرات
اولها المعدة
وابداؤها من اللحم
ثم الكبد ثم في العروق
ثم في الاعضاء فان
التغذية تصل في المعدة
جوهرها شيئا بيا
الكثير الغني يسمى
كيلوسا فيندفع
كشبهه من طريق
الامعاء ويخضع لطبيعته
الى الكبد من طريق
ماسار بقا من

لما ضا ط ذلك من غير الملايم وكذا الكبد والعروق (قال ولا حصر لمراتب الهضم)
يعني ان الغذاء من ابتداء المضغ الى حين تصير جزءا من المضموع يمرضه في كل آن تغير
واسمالة من غير ان يكون ذلك محصورا في عدد الا انه فطرنا الى اعضاء الغذاء
والمضموع المتخذ الى ظهور التغيرات في الناية فقالوا هضم الغذاء اما ان لا يلزمه
خلع صورته وذلك هو الذي به يتغير الى ان يصير كيلوسا وهو هضم المعدة وابتداؤه
من اللحم او يلزمه خلع صورته فاما ان يلزم من كمال ذلك التضيح حصول الصورة
المضوية وهو الهضم الرابع ويكون في كل عضو او لا يلزم حصول الصورة
المضوية فاما ان يلزمه حصول التثبي بها في المزاج وذلك هو الذي به يصير طوية
ثانية وهو ان يكون في العروق او لا يلزمه ذلك وهو الذي به تصير خلطا ويكون
هذا في الكبد ويستدل على كون ابتداء الهضم المتخذ في اللحم بان الخطوة المضوغة
تعمل في انضاج الدمايل مالا تفعل المدقوقة البلولة بالماء او المطبوخة فيه وبان ما سبق
من الطعام بين الاسنان يتغير وتتن راحته و يصير له كيفية مثل كيفية لحم الفم والسبب
في ذلك ان سطح الفم متصل بسطح المعدة بل كأنهما سطح واحد بشهادة التشرع
ولذلك يصل ما في الفم والمعدة هضميا واحدا لا كما سبق الى بعض الاوهام من ان اول
الهضم في الفم والثاني في المعدة والثالث في الكبد والرابع في العروق خطأ لما هو
المعدة والناية في الهضم اعني التغير الى جوهر المضموع من درجة الاعتبار واما حمل
الهضم الكبدي واحدا مع ان ابتداءه في الماسار ايضا اعني العروق الدقيقة الصلبة
الواصلة بين الكبد وبين اواخر المعدة وجميع الامعاء وليس لها اتحاد بالكبد فلا نه
لا يظهر فيها اللطيف الكيلوس المحدث اليها يتغير بمتدته وحالة متممة عن الكيلوسية
التي حصلت في المعدة وللطبيعة التي تحصل في الكبد ثم لكل من هذه الهضوم فضل
تدفع ضرورة ان انها صعبة لا يمكنها احوالة جميع ما يرد اليها من الغذاء اما لكثرة
واما لان من اجرائه ما لا يصلح ان يصير جزءا من المقتضى فالهضم الاول له فضل
كثير لانه فعل في الغذاء وهو باق على طبيعته واجزائه الصالحة وغير الصالحة وعلى
كثرة اواردة على المعدة باختار من الحيوان سيما الانسان المقتر باعتدال مزاجه
الى نوع الاغذية وتكثيرها بالتركيب وغيره لا يجرى ان يجذب طبيعي للتأفم وحده كافي
بقي الهضم وكافي غذاء الثبات علدا احتاج الى منفذ يسع كثرة الفضلات وهو المخرج
والهضم الثاني تكون فضلاته قليلة لطيفة لان الغذاء يرد اليه بمحذ طبيعي ومن
هذه ضيقة جدا مخرج اكثرها البول والبراز من طريق الطحال والمرارة واما
الهضم ثالث والرابع فمذافع فضولهما اما ان يكون خروجا طبيعيا او لا والثاني
ما ان يكون بقيا على طبيعته من غير تصرف للهضم الثالث كدم البواسير والدم
الفسد المخرج بالبراز وغيره واما ان يكون قد اسهل استهالة غير تامة كالاصديد

والقيح او نامة اما الى حالة تصلح للتنفيذ كاشغل التضيق الخارج في البول في حالة الصحة
 مما قلت القوة الفاذية اولا كالمدة الخارجة من الاورام المتخجرة والاول وهو ما يكون
 خروجه طبعيا اما ان يجمع الى منفعة الانقاص منفعة اخرى اولا فالاول اما ان يكون
 تلك المنفعة توليد جسم متصل بالبدن من جنس الاعضاء وهو مادة الظفر اولا وهو مادة
 الشعر او غير متصل وهو مادة الولد اعني المتى او يكون غير توليد جسم آخر وجبته تلك
 المنفعة قد تشمل بالتي كالودي الحافظ لرطوبة المتى السهل لخروجه وقد تشمل بالجين
 حال كونه كالطمث او حال خروجه كالرطوبة الكائنة حالة الولادة او بعد ذلك كالاس
 وقد لا تشمل بهما او ذلك اما لدفع ضرر شئ يخرج من البدن كالودي الكاسر بلعابته
 لحدة البول او يدخل فيه كوسخ الاذن القتل بمراوته لما يدخل فيها من الذباب
 ونحوه واما للدفع ضرر شئ كاللعاب المدين على الكلام بترطيه للسان والثاني وهو
 ما لا يجمع الى منفعة الانقاص منفعة اخرى اما ان يكون منه جسم آخر منفصل كادة
 التبل او غير منفصل كادة الحصى واما ان لا يكون وهو اما ان لا يكون محسوسا البتة
 كالغبار المحلل او يكون محسوسا احيانا كوسخ البدن الكائن من فضل غذائه فانه
 لا يمس الا ان يجمع اودائما وخروجه اما ان يكون من منفعة محسوس كالخياط او غير
 محسوس كالعرق (قال تصير الاخلاط الاربعة ٢) يعنى الدم والبنم والصفراء
 والسوداء وذلك بحكم الاستبراء فان الحيوان سواء كان صحيحا او مريضا يبرد دمه
 بخاطا لشي كالعروة وهو الصفراء والشي كالرسوب وهو السوداء والشي كسباس
 البيض وهو البنم وما عدا هذه الثلاثة فهو الدم وقد يقال ان الكياوس الطيب فان
 كان متلافا للدم وان كان قاصرا فالبنم والسوداء وان كان مفرطا فالصفراء وايضا فان
 الاخلاط تتكون من الاغذية المركبة من الاصطغسات الاربعة فحسب غلبة قوتها واحد
 واحد منها يوجد خلط خلط وايضا الغذاء شبيه بالمتنذى وان في البدن عضوا باردا
 يابس كالمعلم وباردا رطبا كالدماغ وباردا رطبا كالكبد وباردا يابسا كالقلب فيجب
 ان تكون الاخلاط كذلك ليتنذى كل عضو بما ياسبه هذا والحق ان الغاوية بالحقيقة
 هو الدم وباقي الاخلاط كالابازر المصلحة ولهذا كان افضل الاخلاط واعدها
 من اجا وقواما والدها طعما وقسروا الخاط بانه جسم رطب سيال يستحيل اليه
 الغذاء اولا واحترز برطب اى سهل القبول لشكل عند عدم مانع من خارج من
 مثل المعلم والفضروف وبالسيال اى ما من شأنه ان يسط اجزاء متسفة بالطبع
 حيث لا مانع من مثل اللحم والسحم ان قلنا يكون جسم رطب والمراد بالاستفالة التغير
 في الجوهر بمحارة البدن وتصرف الغاذية بقرينة التعدية بالاذن قال في العرف
 استهال الماء الى الهواء وقيل يقال استهال الماء الحار الى البارد بل يرداوه احترز
 من الكيلوس الذي يستحيل اليه الغذاء اولا في كفيته والمراد بالغذاء ما هو المتعارف

٢ ثم يتدفع في العروق
 ويختبر ما يلبق لكل
 عضو ويشرح عليهم
 من فوهات العروق
 المكثفة من

من مثل اللحم والخبز وسائر ما يرد على البدن فينذوه واحترز بقيد الإلاولية من
الطويات الثانية ومن التي فإن الغذاء إنما يستعمل اليه بعد الاستحالة إلى الخلط
وقد يرد عليه أشكال بالخلط المتولد من الخلط كالدمن الباغم ويدفع بأن المراد استحالة
الغذاء أولاً في الجملة وكل خلط فرض فإن من شأنه أن الغذاء يستعمل إليه أولاً ثم
لاخفاء في أن مثل اللحم والعظم وجيع ماعد الخلط يخرج بهذا القيد فذكر الرطب
والسبال يكون مستنداً كما بل بخلافه لا فمكاس اذ يخرج الباغم الحصى والسوداء
الرمادية فهما غير سبائين بحكم المشاهدة والقول بأن عدم السبال لما منع ليس بقادح
ضعيف (قال ثم يقبض به ٣) أي يصير ما يليق بالعضو ويرشح عليه شبهها به
في المزاج والقوام واللون والاتصاق اعني صبرونه جزءاً من العضو على النسبة
الطبيعية من غير أن يبقى متغيراً عنه متزهاً كما في الاستسقاء اللحمي فإن ذلك اخلال
يفعل الاتصاق كما أن البرص والبهق اخلال بالشبه في اللون واما الذبول فاخلال
بتخصيص جوهر الغذاء ومن الاخلال بالفعل ما وقع في النواقض ان الاستسقاء اللحمي
اخلال بالقوام والذبول اخلال بالاتصاق ولا ادري كيف يقع مثله لثمة واعلم انه
إذا لم يكل القوام فهي رطوبة رذاذية طلية قد التصقت بالعضو وانعدت
واستحالت اليه من جهة المزاج لكن لقرب عهدها بالانقضاء لم تصب بعد ولم يحصل
لها قوام العضو واعترض بأنها حيث لا تكون على مزاج العضو لما فيها من زيادة
مائة لا بد من تحملها وورد بأنه يجوز أن تكون الاستحالة إلى قوام العضو لا بفعل
المائة بل بمجرد الانقضاء كاللحم يتولد من امتن الدم ويعقده الحر والصبر من مائته
ودسمه ويعقده البرر (قال والمساكلة المتصلة بين الغذاء والغذاء ٤)
فيه إشارة إلى امرين أحدهما أن الغذاء قد يطلق على ما هو بالفعل اعني الجسم
الذي ورد على البدن واستحال إلى الصورة العضوية وصارت جزءاً منه شبهها به
لكن لم يحصل له القوام التام الذي للعضو للقطع بأنه لا يقال للأجزاء الكاملة من
العضو أنها غذاء وقد يطلق على ما هو بالقوة البعيدة اعني الجسم الذي من
شأنه إذا ورد على البدن واضل عن حراره أن يستعمل إلى الغذاء بالفعل كالخبر
واللحم أو القربة اعني الجسم المعد في البدن لأن يصير غذاء بالفعل كالاخلط
وبعض الطويات الثانية اعني التي تستعمل إليها الاخلط وهل تطلق على الكيلوس
منه بعضهم وثانيهما أن المراد بالشاكلة في قولهم حفظ الصحة تكون بالشاكلة
كما أن صلاح المريض يكون بالضاد موافقة مزاج الغذاء حين ما هو غذاء بالفعل
لما راجع للتغذي حتى أن غذاء صاحب المزاج الحار ينبغي أن يكون بارداً بحيث إذا
تصرف فيه طبيعته فصار غذاء بالفعل استحالة عن البرد وصار حاراً مشاكلاً
لجوهره إلا أن يكون حاراً مثل مزاجه والا لصار عند الهضم حاراً بما نفي

٤ لو نأ وقواماً
ومزاجاً والتصاقاً
متن

٤ في حفظ الصحة
هي التي تكون حال
ما يصير جزءاً من
العضو اذ هو الغذاء
بالفعل واما قبله
فيما هو على الاختلاف
في القرب والبعد
متن

واصفه ودر بامصار من قبيل الادوية بل السوم وكذا غذاء بارد المزاج ينبغي ان يكون حاراً ليصير عند الهضم في بدنه البارد بارداً مثله وبهذا يتدفق الاعتراض بانه لو كان حفظ الصحة بالشاكل لزم ان يكون غذاء من هو حار المزاج جداً بالمخانات مثل السمل والفلل وبارد المزاج بالبريدات ويطالنه ظاهر (قال ومنها ٦) اى ومن القوى الطبيعية النامية وهى القوة التى تزيد في اقطار الجسم اعنى الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعى بما تدخل في اجزائه من الغذاء فيخرج ما يفيد السمن لانه لا يكون زيادة في الطول وفيه نظر والورم لانه لا يكون على التناسب الطبيعى اى النسبة التى تقتضها طبيعة ذلك الشخص والتخلل لانه لا يكون بما يدخل في الجسم بل بالباسط جرمه واما التخلل بمعنى الانتفاش اعنى مداخله الاجزاء الهوائية فلو سلم ناول الجنس اعنى القوة الطبيعية لما يفيد لخرج بقيد الغذاء لظهور ان الاجزاء الهوائية ليست غذاءاً للتنفس والاكثر من على ان قديم مداخله الغذاء في اجزاء الجسم يخرج السمن ايضا لانه لا يدخل في جوهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المني بل في الاعضاء المتولدة من الدم وماياته كاللحم والنهر والسمن وما ذكره الامام من ان قيد الاقطار يخرج الزيادة الصناعية كما اذا اخذت شحمة وشكلتها بشكل فالك متى نقصت من طولها زدت في عرضها كلام قليل الجدوى لان الكلام في القوى الطبيعية وفي ان تكون الزيادة بمداخله الغذاء والا فلا خفاء في امك اذا صممت ومنجبت بالسمعة قدرا آخر من السمع حصلت الزيادة في الاقطار واما قد منافي المني قيد المداخله نظرا الى الوحد وفي السرح قيد الزيادة نظرا الى اهور ولا يخفى ان اطلاق النامية على القوة بالنظر الى الوضع الاقوى من قبيل سيل منفع على لفظ اسم المفعول وذلك لان قطعها تمامها الاتماء والتامى تمامها الجسم قبل الزيادة التى بها يحصل النمو ليست في الجسم الاصلى ولا الوارد لان كلا منهما على حاله فاذا ن كل منهما كما كان واما انضاف جسم الى جسم فصار المجموع اعظم من كل منهما وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيراً ثم عظم فاذا ن ليس ههنا جسم تام واجيب بمنع المقدمة الاولى على ما قال بن سينا ان القوة النامية تفرق اجزاء الجسم بل اتصال العضو وتدخل في تلك المسام الاحزاء الغذائية ولا يلزمه الا يلام لان ذلك تمامه وفي الفرقين الغير الطبيعى وبالجملة لما كان معنى النمو صيرورة الجسم اعظم مما كان بالطريق المخصوص كان التامى هو ذلك الجسم الذى ورد عليه الغذاء وهو في اول الامر الجسم الاصلى ثم الحاصل بالتغذية والتبعية وهكذا الى ان يبلغ كمال الشوق قوله وقد يقال اشارة الى ما ذكره الامام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه به والصافى كغذاية الا ان الغذائية تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد مساوياً للمتحلل والنامية تفعل ازبد من التحلل ولا شك ان التادور

٦ النامية وهى التى تدخل الغذاء بين اجزاء الجسم فتزيد في اقطاره بنسبة طبيعه وقد يقال انها الغذائية الا انها في الابتداء تنفى بايراد البدل والزيادة لفرط القوة وصغرها الجثة وكثرة الرطوبة وفي الآخر تجزى عن ذلك متن

على الشيء قادر على منه والجزء الزائد مشابه للأصل فإذا قويت الغاذية على تحصيل الأصل قويت على تحصيل الزائد وتكون هي النامية إلا إنها في الابتداء تكون قوية على إيراد بدل الأصل والزائد معاشدة القوة على الفعل وكثرة المادة أعني الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبذلك يعود الأمر إلى نقصان لصحف القوة وقلة في المادة وعظم في العضو وأعرض بأن التغذية والتمية فعلان مختلفان فلا يستندان إلى مبدأ واحد حتى أن أمر التغذية والتمية لما كان بإيراد البدل والتشبه والاصاق استندوا إلى قوى ثلث وهذا ما طال في الشغل إن شأن الغاذية أن تؤق كل عضو من الغذاء بحد عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذي له على السواء وأما النامية فتسلب جابجا من البدن من الغذاء ما يحتاج إليه الزيادة في جهة أخرى فتلصق بذلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة أخرى بين ذلك أن الغاذية إذا انفردت وقوى فعلها وكان ما تورده أكثر مما ينفصل فانها تزيد في عرض الأعضاء وعندها زيادة ظاهرة بالتميز ولا تزيد في الطول زيادة يعتد بها والنامية تزيد في الطول أكثر كبراً مما تزيد في العرض (قال ولهذا ما لدى الصنف ٩) إشارة إلى ما ذكرنا في ضرورة الموت من جهة لقوا الفاعلية وفسروا الموت بتعطيل القوى عن الأفعال لانطفاء الحرارة التي هي آلتها فلا كان ذلك لانتهاء الرطوبة التي تزيد إلى الحد لا يفي ما يقوم بها من الحرارة التي هي في أمر القوى وأفعالها خوت طبيعي والافقير طبيعي وحاصل الكلام أن إبطال الرطوبة التي هي أسباب الضرور في يكون ضروريا فيكون إضعاف الحرارة ضروريا لإبطال مادته فيكون تعطيل القوى ضروريا لإبطال آلتها وتلك الأسباب مثل أمثاق الهواء المحيط بالرطوبة من المارح ومادة الحرارة التي هي من الداخل وعاصدة الحركات البدنية ولتفسيات الضرورية في ذلك مع عجز الطبيعة عن مقاومة تلك المختلات بإيراد البدل دائما لما سبق من دماهي القوى الحامية على أن هناك أمرا آخر يعين على إطفاء الحرارة التي هي بطريق التبريد في الكبر وبطريق التبريد المضادة في الكيف وهو ما يستولى من الرطوبة القريبة الباردة البغية بواسطة قصور الهضم هذا ولو فرضنا فعل الغاذية أعني إيراد البدل دائما تغير مثله فليس العمل دائما على حد واحد بل يزداد يوما فيوما لدوام المؤثر أعني المختلات المذكورة في متأثر واحد هو الرطوبة التي هي قابلية لبقاومه فيا بالضرورة بتأدي الأمر إلى إضعاف الرطوبة بل لو فرضنا البدل دائما على مقدار العمل فلا خفاء في أنه لا يفي به لقصوره بحسب الكيفية لأن الرطوبة التي هي تفرقت ونفجعت في أوعية "ثم في أوعية التي تم في الرحم والبدل لم يجر إلا في الأولى فيكون إرادته ملائمة كما أراد الله بدلا من الدهن في السراج (قال ومنها المولدة ٢) وهي قوة شأنها تحصيل البذر وتخصيله إلى أجزاء مختلفة وهيئات مناسبة وذلك بأن تفرز جراً من

٩ وقلة الرطوبة إلى الجهاز من إيراد البدن حل الأجل متى
٢ وهي التي تحصل من الغذاء ما يصلح مبدأ لخص آخر من نوع المنة ونفصله إلى أجزاء مختلفة وتفيدها الهيئات التي لها يصير مثلاً بفصل والجهاز على أن المولدة هي التي تحصل المادة وتخصلها و تحصيل الهيئات قوة حرة تسمى مصورة من

الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدءاً لخصص آخر من نوع المقتضى او جنسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية فترجها ثم يمت بصب عضو عضو ثم تغيد بعد الاستغالات الصور والقوى والامراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البذر او جنسه كما في البقل والمحقوق على ان هذه الافعال مستندة الى قوى ثلاث ينشأ عنها على ما عرف في الانسان وكثير من الحيوانات الاولى التي تجذب الدم الى الاذن وتصرف فيه الى ان يصير منبأ وهي لا تقارق الاثني ونخص باسم المحصلة والثانية التي تنصرف في المني فتفصل كفياتها المزاجية وترجها ثم يمت بصب عضو عضو فتصير مثلاً للمصوب مزاجاً خاصاً ولشريان مزاجاً خاصاً ولعظم مزاجاً خاصاً وبالجملة تعد مواد الاعضاء ونخص هذه باسم المفصلة والغيرة الاولى غير اذن الغيرة التي هي من جملة الفاذية اعني التي تغير الغذاء الوارد على البدن الى مشاكلة اعضائه فانها اذا تكون بعد تصرف الغيرة الاولى وحصول البدن باعضائه والثالثة التي تغيد تغيير الاجزاء وتشكيلها على مقاديرها واوزانها بعضها عند بعض وكيفياتها وسماء ما يتعلق بنهايات مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكل وجود الاعضاء وهذه نخص باسم المصورة ومحلها المني كلفصلة وفضلها اما يكون في الرحم وكلام القوم مزود في ان المولدة اسم لقوى الثلاث جميعاً او للمصلحة وحدها اولها والمصلحة مما الاول هو المفهوم من النقاء والاشارة حيث حصر القوى الطبيعية في الفاذية والنامية والمولدة من غير تعرض للصورة ولذا قال الشارح الاشارات ان المولدة للثلاث تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة الى نوعين محصلة ومفصلة فاراد بالمولدة اولاً للتصرف في حفظ النوع ليم الاقدام وثانياً للتصرف لاعلى وجه التصور ليكون اخيراً بل كلام السقاء صريح فيما ذكرناه قال للمولدة قوة تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبهه بقوة تفصل فيه يستمد اجسام اخرى تشبهه من الخلق والتميز ما يصير شبهها بالثقل وقال للمولدة فعلان احدهما تخليق البذر وتشكيله وتطبيعها والثاني اعادة اجزائه في الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقتدر والاعداد والاشكال والحسنة والملاسة وما يتصل بذلك منصفة تحت قدرة المنفرد بالجبروت عرضاته والثاني اعني كون المولدة اسم للمصلحة مذهب بعض القدمين وبه ينسب ما نقل عن ابن سينا ان لقوة المولدة تخدعها انقوتان اللتان احدهما انفصلة والاخرى المصورة والثالث اعني كونها اسماً لما يعم المحصلة والمصلحة مذهب الجمهور والمصرح به في القانون حيث قال ان اقوة المتصرف لبقاء النوع تنقسم الى نوعين ائى المولدة والمصورة والمولدة نوعان نوع يولد المني في الذكر والاني ونوع يفصل القوى التي في المني فيزجها ثم يمت بصب عضو عضو (قال وفيه بعضه) ٩

اشارة الى ما ذكره الامام واخبره بعض الحكماء امتحار وهو ان العقل فاضل بامتياز

٩ للقطع باسمه
صدور مثل هذه
الافعال التي هي
العمدة في الاستدلال
على قدرة الصانع
وعلمه وحكمته من
قوة بسيطة عديمة
اشمور خالصة في مادة
متشبهة الاجزاء
اولاً لتصاق متن

أن قوى النفس آلات لها وخواصم فيجتمع حدونها قبل النفس وقلها بذاتها قائما بتوجهه لوجمل النفس حادثة بعد البدن والمصورة عن قوى نفس الولد كالأذية والثامة ١٠٠ دل على اضطرابهم في ذلك اضطرابهم

في ان الجامع للاجزاء والمحافظة لها ما اذا ذكر الامان من الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الابوين ثم ينفي المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد كحدوث نفس تكون هي المحافظة له والجامعة لسائر الاجزاء ونقل ابن سينا ان الجامع نفس الابوين والمحافظة للاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وصرح في الشفاء بان الجامع للاسطقسات بدن كل حيوان والمؤثر لها على ما يصلح والمحافظة انضمامه على ما ينبغي هي النفس التي لها الاشبه م قبل ان المتصرف اولا نفس الابوين بقواها الى ان يفر من الاخلاط ما يصلح مادة بنى و بعد ما صورة تحفظ من اجزائه تتكامل في

صدور هذه الافعال المختلفة والتراكيب العجيبة الدالة على غاية القدرة والحكمة على قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا مع انها حالة في جسم متشابه الاجزاء او تشابه الامتزاج على اختلاف الرأيين اذ عند اوسطو جزء التي كالكل في الاسم وانخذ من غير اختلاف في الحقيقة لكونه منفصلا عن الاثنين فقط وعند بقرات اجزاء التي مختلفة بالحقائق متمايزة في نفس الامر اذ يخرج من الطم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وكذا سائر الاعضاء غاية الامر انها غير متمايزة في الحس وهذا معنى تشابه الامتزاج ولكل من الفريقين اختصاصات مذكورة في موضعها فلي الاول يلزم ان يكون الشكل الحادث من فعل المصورة في التي هو الكثرة على ماهو شان فعل القوة الغير الشاعرة في المادة المتشابهة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحاصل كرات مصبونة بعضها الى بعض وان لا يبقى وضع الاعضاء وترتيبها على نسبة واحدة لكون التي رطوبة سبالة لا يحفظ الوضع والترتيب فان قيل التماثل في اختلاف آثار القوة العديدة الشعور في المادة الواحدة لو لم تعد القوة المفصلة فيها تغير اجزاء واختلاف مواد للاعضاء قلنا فبعدد الكلام الى القوة المفصلة فان اعترفوا بان القوى في حرية الوسائط والآلات لا الفواصل والمؤثرات والمؤثر انما هو خالقها القادر المختار اتصال لما يشاء فقد اختلفوا ولم يبق سبيل الى اثبات القوى والحاصل ان ما يدركه بعم التشرية من الصور والكيفيات والاضواء في بدن الانسان يتبع ان يحصل فعل القوة المصورة في مادة التي اما من جهة الفاعل فلكونه عديم الشعور واما من جهة القابل فلكونه متشابهها وقد يجاب عن الاول بانه استبعاد وانما يتبع لولم يكن ذلك باذن خالقها يعني انه خالقها لذلك و اوجدها كذلك ومن الثاني بانه لو سلم بساطة القوة المصورة وتشابه اجزائه التي فلا خفاء في انه من اجسام مختلفة الطباع وحيد لا يلزم ان يكون الحيوان كره او كرات اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد من الاجزاء (قلوا وما الاعتراض) قد ورد ههنا سؤال وهو ان الفلاسفة يحلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس وآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتتام صور الاعضاء قلنا قول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول يحدث الآلة قبل ذي الآلة وقلها بنفسها من غير مستعمل ايها وهو باطل وجوابه بعد تسليم ان النفس ليست بقدمة كما هو رأى بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو رأى بعض المليون ان ذلك انما يرد لوجمل الصورة من قوى النفس الناطقة للولود واما لو حلت من قوى نفسه انتبيه المتشابهة من نفسه الحقيقة كما هو رأى البعض او من قوى النفس حقيقة الابد فلا شك ان كثرهم مضطرب في ذلك على ما يشربه اضطرابهم

(في ان)

انهم ان يستعد نفس يصدر عنهم مع حصص المزاج الافعال السببية فيجذب

القضاء في تلك اذ تدبره الصور نفس يصدر عنهم مع سبق الافعال السببية وهكذا الى الابد طرفة

في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا في انه نفس المولود ام غير هاذكر
 الامام ان الجامع لاجزاء التطفة نفس الوالد ثم انه بقي ذلك المزاج في تدبير نفس الام
 الى ان يستد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء
 بطريق ايراد الغذاء وتقل من ابن سينا ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالد
 والحافظة لتلك الاجتماع اول القوة المصورة لتلك البدن ثم نفس الناطقة وتلك القوة
 ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة للمادة
 الجنين وذكر في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفتها
 ومرتبتها على نحو يصلح منه ان يكون بدناتها وهي حافظة لهذا البدن
 على النظام الذي ينبغي والاشبه بمقتضى قواعدهم ما ذكر في شرح الاشارات
 وهو ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجمعها اختلاطاً
 وتقردها بالقوة المولدة مادة الخبيث ويجمعها مستعدة لقبول قوة من شأنها
 اعداد المادة لصيرورتها انساناً فتصير تلك القوة متباينة وتلك القوة تكون
 صورة حافظة للمزاج الخبيث كالصورة للمعدنية ثم ان الخبيث يتردد كما لا في الرحم بحسب
 استعدادات يكتبها هناك الى ان يصير مستعد لقبول نفس اكل يصدر عنها مع حفظ
 المادة الاضغاط النباتية فيحدث الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فتتكامل المادة
 بترتيبها اياها فتصير تلك الصورة مصدراً مع ما كان يصدر عنها بهذه الاضغاط وهكذا
 الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الاضغاط الحيوانية
 ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن وتتكامل الى ان يصير مستعد لقبول
 نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم التعلق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يصل الاجل
 وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدأ حدوثها الى استكمالها فسا مجردة بحرارة
 فحدث في فحم من نار مشتملة بمجاورة ثم تشتد تلك الفهم بتلك الحرارة يستعد لان يجمع
 و بالجمع يستعد لان يستعمل نارا شبيهة بالنار المجاورة فبدأ الحرارة للحادثة في الفهم
 كتلك الصورة الحافظة واستعدادها كبداية الافعال النباتية ويجمعها كبداية الافعال
 الحيوانية واستعمالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما تأخر يصدر عنه مثل ما صدر
 عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حذما من نقصان الى
 حذما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلاث الاخيرة فهي على اختلاف
 مراتبها نفس البدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في النبين
 هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء لمضفة اليها الى ان يتم البدن والى
 آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود (قال ثم لهم ردة) يعني لما كان كلامهم
 في باب القوى مبني على الخلد والضمين دون القطع واليقين وقع مترددا في عدة
 مواضع منها ان الغذائية والنامية والمولدة قوى متعددة بحسب الذات ام بمجرد الاعتبار

في تعدد هذه القوى
 بالذات اذ لا يتنوع
 استناد تعدد الاضغاط
 واختلافها بالقوة
 والضعف وتفاوتها
 بالحدوث والبقاء الى
 اختلاف القوا بل
 والآلات ثم في مبادئها
 لنفس النباتية او
 الحيوانية وفي مقابلة
 الغذائية للصوامع
 ان مبدأ تحصيل
 الغذاء وتشبيهه
 والصاف واحد
 او متعدد وتغيروا
 في كيفية صدور هذه
 الاضغاط المتعينة عن
 القوى الضعيفة سيما
 اذا تأمل ما نشاهد
 من انواع الحيوان
 والنبات من عجائب
 الصور والاشكال
 وخرائب القوس
 والحيوان والجماد
 على ما هو موجب
 القطرة السليمة الى
 اذن انما خلق القدر
 وتقدر المرز الطبع
 متى

و يكون اختلاف الافصال والاكثار واجبا الى اختلاف الآلات والاستعدادات مثلا
 تفعل الناذية النمو فيما اذا كان الوارد زائدا على المحلل والتوليد فيما اذا صار سالحا
 لان يصير نميا وحاصلا في الاثني و يعرض لافصالها قوة اضعف في بعض الاحوال
 لاسباب قائمة الى المواد والآلات وزيادة الحرارة التريزية وتقصانها وكذا تفاوت
 في الحدوث بان يحدث التوليد بعد التغذية والتمية و بين اليددون التمية وتبقى التغذية
 دون التمية والتوليد وماتر عندهم من ان اثر الواحد لا يكون الا واحدا فانما
 هو في الواحد بجميع الجهات ومنها ان النفس النباتية اسم لهذه القوى في النبات
 وكذا الحيوانية في الحيوان ام هي صورة جوهرية مبدأ لهذه القوى في النبات والنفس
 والحركة ايضا في الحيوان ولادراك الحفولات ايضا في الانسان ومنها ان الناذية هل
 هي متغيرة بالذات للناذية والماسكة والهاضمة والذائفة ام لا بل هي عبارة عنها كما يشرب
 كلام جالينوس وغيره وايضا ذهب بعضهم الى ان الاربعية واحدة بالذات متغيرة
 بالاعتبار بمعنى ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند الادوار اساك بعد الادوار
 هضم بعد الاساك دفع بعد الانهضام ومنها ان الناذية على تقدير متغيرتها لبقوا في
 هل هي قوة واحدة فعلها التصيل والتشبيه والالصاق ام قوى ثلاث متغيرة
 بالذات مبادئ للافعال الثلاثة وميل ابن سينا الى الثاني وهو الظاهر من قواعدهم ثم انها
 نفس القوى الثلاث لاقوة اخرى تستخدمها لانه ليس هناك فعل آخر غير اراد البدل
 والتشبيه والالصاق ومنها انه كيف تصدر هذه الافعال المثبتة المحركة على النظام
 المخصوص عن القوى التي هي امر اس قائمة بالاعضاء لا بتصورها قدرة و ارادة
 او علم خصوصا اذا توكل في الصور البهيبة والاشكال الغريبة والنفوس المؤتلفة
 والالوان المختلفة الموحدة في انواع النبات والحيوان فان العقل لا يكاد يذعن
 لصدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد
 مختلفة كيف وقبور الكتاب الالهى في عدة مواضع باستناد جميع ذلك الى الله
 سبحانه وتعالى ولما اشار الى دلالتها على كونه قادرا حكما وصائفا قديما والفلاسفة
 ايضا لما رجعوا الى الفطرة السليمة صرحوا بان هذه القوى انما تفعل ذلك باذن خالقها
 القدير وموجدتها الحكيم الخبير ومنهم من قال نحن نفعل قطعا انما في التغذية والتمية
 والتوليد من الحركات الى الجهات المختلفة ومن الالصاقات ومن التشكيلات لا يصح
 بدون الادراك وان هذا الادراك ليس للنفس الانسانية فان هذه الافعال دائمة في البدن
 والنفس غالبة عنها ونحس حدسا موجبا ليقين ان الحيوانات الجهم ايضا لا تدرك
 افعال هذه القوى في ابدانها فانها هو ادراك موجود آخر له اعتبار بهذه الانواع
 (قال خاتمة ٨) لاختلاف في ان النبات ليس بحيوان لان المراد به ما علم فيه تحقق المحس
 والحركة وانما الخلاف في حيوانه قليل هوحي لان الحيوة صفة هي مبدأ التغذية

٨ النبات كما انه ليس
 بحيوان ليس محي لان
 الحيوة صفة تقتضي
 المحس والحركة
 الارادية ومنهم من
 حمل التصرف في
 الغذاء حيوة فسماه
 حيا ومنهم من بالغ
 فيحمل لهات مع المحس
 عقلا

والتمية وقيل لان الحيوة صفة هي مبدأ الحس والحركة الارادية واعترض باننا لانسلم
انشاء ذلك في النبات غاية الامر انتفاء الصلح بصحته فيه ومنهم من ادعى بحقيقة فيه
مستشهدا بالامارات على ما سبق ومنهم من باع في اتصافه بالادراك حتى اثبت له ادراك
الكليات وهو المعنى بالفعل زعمانه ان ما يشاهد من ميل اناث النحل الى بعض الذكور
دون البعض وميل عروها الى الصوب الذي فيه الماء وانصرافها في صعودها عن
الجدار المجاور لابنائى بدون ذلك وهذا ينسب الى جمع ن قدما الحكماء (قال للبحث
المثالث ٧) لا خفاء في اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان وان كان اشتراكا
بمجرد المفهوم دون الحقيقة للقطع بان غاوية الحيوان تختلف بالنوع فاذا في النبات بل
صرح ابن سينا بان غاوية كل عضو تختلف بالنوع فاذا في عضو آخر ثم الحيوان يختص
بقوى اخرى مدركة وبحركة تسمى نفسانية نسبة الى النفس الحيوانية او الى النفس
الناطقة لكونها في الانسان اكل منها في سائر الحيوانات وذلك لان الحيوان زيادة
اعتداله قديم مختص بانيضه ويلابيه وبما يضره وينافيه فاحتاج الى طلب للنافع وهرب
من الضار وذلك بادراكهما والاعتدال على الحركة الى النافع وعن الضار بخلاف
النبات فانه ليس في ذلك الاعتدال ولو كان فانه مركز في موضعه لا يمكنه التحرك عن
شيء الى شيء فيكون قوة الادراك والترك فيه ضايعا بل بما يكون ضاراً ثم كلامهم
متروك في ان القوى النفسانية جنس للدراسة والحركة او بمنزلة الجنس وكذا في اقسام
كل منهما الى ماله من الاقسام بل في جميع الانقسامات الواقعة في باب القوى وذلك لان
معرفة الاجناس والفصول وتبني الذاتيات والعرضيات عسيرة جدا في المتتابع
المدركة بالبيان فكيف فيما لا يعرف الا من جهة الآثار ولا يعقل الا بحسب الاضافات
والاعتبارات ككون الشيء مبدأ التغيير في آخر (قال وقد ثبت) يعني ان الالقاء
يبنون جنسا آخر من القوى تسمى فيها القوة الحيوانية ويحملونها مبدأ القوى
النفسانية حيث يفسرونها بالقوة التي اذا حصلت في الاعضاء هياتها بقول الحس
والحركة وافعال الحيوة كجعل الغذاء بحيث يصلح لتغذية بدن الحيوان وكركات
الابسط عند الغضب والفرح والانتباض عند الخوف والنم ويستدلون على ذلك بان
في العضو المفلوج او الذليل قوة تحفظ عليه الحيوة وتمنع النفس والفساد ويست هي
قوة الحس والحركة لتغذيها في المفلوج ولا قوة للتغذية لتغذيها في الذليل فهي التي
تسمى القوة الحيوانية واعترض عليه من وجهين احدهما اننا لم انتفاء قوة الحس
والحركة في المفلوج وقوة التغذية في الذليل لجواز ان توجد القوة ولا يترب عليها
الفعل لفقد شرط او وجود مانع فان قيل لو اتى الشرط او وجد المانع لما ترب حفظ
الحيوة فلما يجوز ان يكون لبعض الشروط واللوازم اختصاص ببعض الافعال دون
البعض فان قيل القوة الواحدة لا تكون مبدأ الافعال واحد قلنا فاي حاجة الى ما ذكر

٧ اختص الحيوان
زيادة اعتداله بقوى
تسمى نفسانية حيوانية
هي اما مدركة او
بحركة متن

٤ قوة اخرى هي
مبدأ لها تختص باسم
القوة الحيوانية
توجد في العضو
المفلوج والذليل متن

٣ وكل منهما حس حسب ما ثبت بالوجدان والبرهان وان لم يقع الجزم باعتناج التفسير بلواز ان لا يحصل للشيء بعض ما هو ممكن له لانشاء شرط وجعل بعضهم مدرك اللذة والالم بل جميع الوجدانيات قوة اخرى لما يجد عند تحققها من حالة مقابلة لتعلقها او قضيها والجواب انها ادراكات لا مدركات من ٨ وهي قوة سارية في البدن تدرك بها الحرارة والبرودة ونحوهما عند المماسه وهي الحيوان في محل الضرورة كالغاذية لنبات ولذا كانت لمعونة المص سارية في جميع الاعضاء سوى ما اضطر به كالكبده والطحال والكلى والرئة والعطروكان الحيوان يبقى عند بطلان سائر الحواس دونها من

من المقدمات والجواب ان الفلاسفة متفقون بانتفاء القوى في المفوج والذابل وثابها ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخامس او تعلق النفس بالبدن والجواب ان الكلام فيما يحفظ المزاج الخامس الذي به قوام الحيوة في الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم لا يمتنعون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ الحركات والافعال المختلفة او مبدأ الادراك والتحرك الارادي (قال اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة ٣) لان الكلام في القوى التي يسترك فيها الانسان وغيره من الحيوانات واما القوة النطقية المدركة للكميات فتأتي في بحث النفس وكل منهما أي من قسمي القوة المدركة جنس او بمنزلة الجنس لقوى خمسة كما ان المدركة جنس او بمنزلة الجنس لقسمين وذلك ظاهر في الحواس الظاهرة لما ان كل واحد يجد من نفسه تلك الادراكات ويعلقها بموضوعها من الآلات واما الباطنة فثبت بالبرهان كما يأتي على التفصيل ثم لا جزم للعمل باعتناج حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة اذ الممكن قد لا يوجد لانشاء شرط من شرائط الوجود وما يقال ان الطبيعة لا تتخل من درحة الحيوان الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما في تلك الدرجة فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان لانه اعدل ما في هذا العالم ضعيف وكذا ما يقال ان الادراك كمال للنفس وهي مستعدة لحصول الكمال ولائحة من جاب الواهب فلو امكن وجود قوة اخرى ادراكية لكانت حاسة للنفس ومنهم من زعم ان مدرك اللذة والالم حاسة اخرى غير العشر فان من التذات تألم يجد من نفسه حالة ادراكية مقابلة لتعلق اللذة والالم وتقبلهما ويشبه ان تكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش والخوف والغضب وغيرهما بهذه المثابة فانما يجد عند تحقق هذه المعاني حالة ادراكية مقابلة لحالة تعلقها بصورها الكلية او قضيها بصورها الجزئية والجواب ان اللذة مثلاً من قبيل الادراكات لانها ادراك حسي او عقلي ونيل لما هو عند التدرك كالخير لامن قبيل المدركات ليطالب لها حاسة تدركها وفيه نظر واما المحسوسات المشتركة مثل المقادير والاعداد والاوزاع والحركات والسكنات والاشكال والقرب والبعد والمماسه ونحو ذلك فليس كما يظن ان مدركها حس آخر بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها قد يستعين ببعض او بضرب من التماس والتعلق (قال اما الحواس الظاهرة فها اللمس ٨) هي قوة تأتي في الاعصاب الى جميع الجلد واكثر اللحم والشاء من شأنها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحسونة والالامة ونحو ذلك بان يشغل عنها العضو الالامي عند المماسه بحكم الاستفرا ولانها لو ادركت البعد ايضا لم يحصل التمييز بين ما يجب دفعه وما لا يجب قفوت الغرض من خلق الالامة احدى دفع الضارب وجلب النافع والالامة للحيوان في محل الضرورة كغاذية لنبات قال ابن سينا اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان النباتات قوة

خاضية يجوز ان تغد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة الحيوان لان مر اجده من
الكيفيات الملوثة وفساده باشتقاقها والحس طليعة للنفس فيجب ان تكون الطليعة الاولى
هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظه الصلاح وان يكون قبل الطلائع التي تدل على
امور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق
وان كان دالا على الشيء الذي يتبع الحيوة من الطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان
بدونه بارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها
يعين على ان الهول المحيط بالبدن محرق او مجهد وبالجملة فالجوع شهوة الحار
اليابس والعطش شهوة البارد الرطب والغذاء ما يتكيف بهذه الكيفيات اللسبية واما
الطعوم فتطبيقات فلذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق او غيره ويبقى الحيوان حيوانا
بمخلاف اللس ولشدة الاحتياج اليه كان بمونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء
الا ما يكون عدم الحس اتقعه كالكبد والطحال والكلى مثلا يأتى بما يلاقيها من
الحاد الذراع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلى معيان لما فيه
لذع وكارثة فانها دائمة الحركة فتألم باصطكاك بعضها ببعض ومولد للابرة
الحادة ومصيب ومصدر للواد فيأتى بذلك وكاعظام فانها اساس البدن ودعامة
الحركات بمعنى انها تجعل الحركات اشد يحصل اعضاؤها اقوى فلو احسنت
تأملت بالضغط والزحمة وبما يرد عليه من المصاكات (قال واغتبط ٣) اي
القوة اللامسة بعضهم للفلكيات زعمانهم انها من تواع الحيوة وللاملاك حيوة
لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور وليس بالضرورة والقول انها اما تكون
بجذب الملايم ودفع الثاني فيكون وجودها في تلك المتع عليه الكون والفساد
معطلا مر دود بان ذلك اما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان توجد لغرض
آخر كتددها باللامسة والاصطكاك والجواب منع كونها من لوازم الحيوة على
الاطلاق واما مذهب اليه البعض من وجود الملاسة للضميريات بناء على ان الارض
تهرب من الصلابة الى السفل على نهج واحد والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما
بالملايم وغير الملايم في غاية الضعف (قال ومال ابن سينا الى تعددها ٧) الجمهور على
ان اللامسة قوة واحدة بما تدرك جميع المتوسلات كسائر الحواس فان اختلاف الدرجات
لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مبادئها وذكر ابن سينا في القانون
ان اكثر المحسنيين على ان اللس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال في الشفاء يشبه ان تكون
اللامسة عدد قوم لانوطا اختيارا بل جنسا لقوى اربع اوفوقها متبنا معاق الجلد كله
احداها حاككة في التضاد الذي بين الحار والبارد والثانية في التضاد الذي بين الرطب
واليابس والثالثة في الذي بين الصلب واللين والرابعة في الذي بين الحسن والاملس
الا ان اجتماعها في آلة واحدة يوهم تاحدها في الذات وقال ايضا يشبه ان تكون قوى

٣ بعضها للفلكيات
وبعضها للباسيات
العنصرية متى

٧ حسب تعدد
التضاد بين المتوسلات
فان بين الحرارة
والبرودة نوطا من
التضاد غير الذي
بين الرطوبة واليبوسة
مثلا بخلاف تضاد
الطعوم متى

اللس قوى كثيرة تختص كل واحدة منها بمضادة فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الثقل والخفيف غير ما يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد فان هذه افعال اولية اللس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت في جميع الآلات بالسوية ظلت قوة واحدة كمالوكان اللس والذوق منتشرين في البدن كله انتشارهما

فمن جهة واحدة من هذه القوى آلة تخصها يجوز ان تكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون هناك اقسام في الآلات غير محسوس ثم قال فلان قيل فالسمع ايضا يدرك المضادة التي بين الصوت الثقيل والحاد والتي بين الصوت الحافت والجهير وغير ذلك فلم تحصل قوى كثيرة فالجواب ان محسوسة الاول هو الصوت وهذه اعراض لها وتوابع بخلاف اللس فان كل واحدة من التضادات تنسب لذاتها لا بسبب الاخر ولما كان السؤال في الذوق المدرك للطعم المضادة ظاهر اجاب الامام بان الطعم وان كثرت فيتها مضادة واحدة بخلاف الملوينات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة والحكمة او جبو ان يكون الحاكم على كل نوع من انواع التضاد قوة واحدة تنسب بالشعور والتمييز وانت خير بان دعوى تنوع التضاد في الملوينات ان كانت من جهة ان تنوع المعروضات بوجوب تنوع الاضافات العارضة فالحكم سواء وان كانت بالنظر الى نفس التضاد العارض فلا يتم بدون رهان وتفرقة ومن مخيف الكلام ما قيل ان ثبائ الكيفيات الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد من ثبائ الكيفيات التوابع الحادثة من تقاطعها كالرابع والالوان والطعم فلذلك تعددت قوى اللس دون باقي الحواس وههنا بحث آخر وهو ان المدرك لللس هو التضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني الظلية فكيف جعلوا مبنى تعدد الالمسة تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المضادة كالباصرة للسواد والساخ ولم يحصلوا ذلك افعالا مختلفة من مبدأ واحد بالذات والاعتبار (قال ومنها الذوق ٩) هو تال لللس في المضة بحيث يفعل ما به يقوم البدن وهو تشهية الغذاء واختباره وواقفه في الاحتياج الى الالمسة ويفارقه فان نفس الالمسة لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار تؤدي الحرارة بل لابد من توسط الرطوبة للعاية المبتثة من الآلة الالمسة بالملمة بسط خلوها عن طعم والالم تؤدي الطعم لصحة كما في بعض الامراض واختلوا في ان رطوبتها بان يخالطها اجزاء من الطعم بخلاطة ينتشر فيها ثم يمد فيغوص في اللسان حتى يخالط اللسان فيفسد او ينجس فيفسد نفس الرطوبة الى كيفية الطعم ويقل الطعم منه من غير مخاطبة فلي الاول تكون رطوبة واسطة تسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاس ويكون الاحساس علامة

٩ وهي قوة مبنية في
النصب المفروض على
جرح اللسان تدرك
بها الطعم بشرط
اللمسة وتوسط
الرطوبة الالمية
وخلوها عن المثل
والضد ليكيف بكيفية
الطعم او تخالطها
اجزاء منه فيغوص
من

من الذائقة والالامة قد تميز (١٧) اربهما كالخلوة والحرارة وقد لا يميز به كالحرارة من ٩ وهي قوة في

زائد من مقدم الدماغ
تدرك بها الروائح بان
يصل اليهما الهواء
المتكيف بها لاجزاء
تفصل عن ذي الرابطة
والا تنقص وزنه
وحجمه بكسرة نجم
نعم قد يبين انفصال
الاجزاء البخارية على
تكيف الهواء بسرعة
وكثرة اللس على تحلل
رطوبات السمومات
ولذا تهاج الروائح
بالرؤد بل التفاحة
بالنم ولا بان يؤر
السمومات في الشامة
من غير استهالة في
الهواء والا لما ادرك
الرابطة من حضرميد
زوال السموم واما انه
كيف بفعل ذي الرابطة
في فراخ النار مع
شدة تأثيرها لانفخ
الامايير بمنها فجرد
استبعاد من

٩ وهي قوة في عصب

المماس للمحسوس بلا واسطة وعلى الثاني يكون المحسوس بالحقبة هو الرطوبة
و يكون بلا واسطة (قال وافي اللسان ٤) يعني ان المعلومات كما تنبذ ذوقا فقد تبعد
بعضها لاسما مع غيره في الحس كافي الخلو الحار واما بلونه وحيث يتركب من الكيفية
الطمية ومن التأثير اللبي شيء واحد يصير كلهم محض مثل الحرارة فانها طعم مع
تفريق واسخان وكالمجوسنة فانها طعم مع نقر يقى بلا اسخان وكالمفوسنة فانها طعم
مع تخبيف او تكثيف (قال ومنها النعم ٩) الجمهور على ان ادراك الروائح وصول
الهواء المتكيف بكيفية ذي الرابطة الى آلة النعم وقيل بتغير وانفصال اجزاء من ذي
الرابطة فخالطه الاجزاء الهوائية فصلا الى الشامة وقيل بفعل ذي الرابطة في الشامة
من غير استهالة في الهواء ولا بتغير وانفصال اجزاء ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على
طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتغير
وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا
او يهرق ويغنى بالكيفية مع ان رايحة تدرك في الهواء الاول اذمنة متطاولة تمسك
الفرق الثاني بان النعم لو لم يكن بالتغير وتحلل الاجزاء الاطيفة وانفصالها عن ذي
الرابطة لما كانت الحرارة وما يهيها من الدلك والتغير تذي الروائح ولما كان البرد
الشديد يفضيها ولما ذلت التفاحة بكثرة التسمم واللازم باطل بحكم الشاهدة والجواب
منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التغير وتحلل الاجزاء يبين على تكيف
الهواء بكيفية ذي الرابطة وكثرة اللس والتسمم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها
وتمسك الآخرون بان النار مع شدة احاطتها بالمجاورها لانفخ لاسافة قريبة منها
فكيف يحمل الجسم ذوال رابطة الهواء على مسافة بعيدة بما تبلغ مسيرة ايام على
ما حكي ارسطوانه وقع طعنة ببلاد يونان التي لا رخم فيها فساغرت الرخم اليها روائح
الجلب من مسيرة ايام والجواب انه استبعاد ولا دليل على الاستماع حلا لكن وصول
الهواء التكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية

(وقال ومن الفلاسفة ٣) نقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم ان
الافلاك والكواكب لها سم وفيها روائح ورد عليهم المساوون بانه لاهواء هناك
يتكيف ولا بخار يخلل واجيب بان اشتراط ذلك اعم هو في العناصر ومن كملت
بعض التأخر بن اما عند اتصالها بالافلاكات في نوم او بقطعة شمس منها روائح لطيب
من مسك والضر بل لانسبة لما عندنا الى ما هناك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية
على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رابطة معروفة يستشوقها
و يبلذذون بها وروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيغضون على من ترب ذلك ماهو
مستدل به (قال ومنها السمع ٩) قد سبق في بحث الصوت ما يفي عن شرح هذا الموضوع
والمراد بالهواء المتوسط هو التمزج الحامل للصوت سواء كان مطولا للقرع او لفلعل

باطن الضاحك يدرك بها الاصوات من

(٣) (٢)

٦ ان يهزم الصوت بكل جزء من اجزاء الهواء النافذ في المنافذ ١٨ الضيقة يكون السماع مشتملاً وطايراً

الوصول اولاً لعدم
الاتصال من المائل
من

٧ من سماع لاصوات
الفلكية لا يستقيم على
الاصول الفلسفية
من

٨ وهي قوة في ملئ
المصبتين المتفرقتين
الى الصيغتين يرى بها
الالوان والاضواء
وغيرهما بانطباع سح
المرئي في جزء من
الرطوبة الجليدية
فيكون المرئي هو
الشيء المنطبع بصورة
يتمتع اختلافهما في
المقدار او بفروق
السماع على هيئة
مخروط مصمت
او مؤلف من خطوط
مجمعة في ايلي الرأس
مترقصة في ما يلي
القاعدة وقيل على
استواء مع اضطراب
طرفه على المرئي
وقيل بتوسط الهواء
المتكيف بسماع
البصر وقيل بمجرد
المقابلة على ترابيها
من غير انطباع ولا

وحسب توسطه بين القارح والمقروء كونه بين الجزء الذي يشغل للصدمة بعد الصدم
وبين تهيؤ السماع وهذا ظاهر وانما الاشكال في عبارة الشفاء وهو ان السامعة
قوة مرتبة في السمع المتفرق سطح السماع يدرك صورة ما يتأدى اليه من تجميع الهواء
المنضبط بين قارح ومقروء مقاومه انضغاطا ينفج يحدث منه صوت فيأدى نحوه
الى الهواء المحصور الراكد في تهيؤ السماع ويحركه بشكل حركته حيث اقتصر
في سبب الصوت على القرح مع نصر يحد بأنه قديكون بالقطع (قال ولا يمتنع ٦)
اشارة الى دفع اشكالين احدهما ان الهواء المتوج يمتنع ان يبقى على هيئة من قطيعات
الحروف وتشكيلاتها عند دخوله في المنافذ الضيقة ومصادماته للجدران العلية
وثانيهما ان الهواء الحامل للصوت ان قام الصوت بمجموعه لزم ان لا يسمعه الا واحد
من الحاضرين لانه بمجموعه لا يصل الا الى سماع واحد وان قال بكل جزء من لزم
ان يسمعه كل سامع مراراً بمدد ما يتأدى اليه من اجزاء الهواء المتوج (قال في ص ٧)
يعني ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن تماس الافلاك صوت
ولو فرض لم يكن وصوله اليها لامتناع النفوذ في جرم الفلك لكن نسب الى القدماء
من الاصاطين انهم يفتنون للفلكيات اصواتاً عجيبة ونغمات غريبة تغير من سماعها
العقل وتجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه خرج بنفسه الى العالم العلوي
فسمع بصناه جوهر نفسه وذاك قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب
ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الاغانى والنغمات وكمل علم الموسيقى
(قال ومنها البصر ٨) وقد تقرر في علم التنجيم انه يثبت من الدماغ ازواج سبعة
من السمع فازوج الاول مبدؤه من غور البطنين المتقدمين من الدماغ عند جواز
الزائدين السيبهتين يصلح الندى وهو صغير مخوف يبا من الثابت منها يساوا
ويقياسر الثالث منهما يمتد الى المقاطع صليين ثم ينفذ الثابت يمتد الى الحديقة
التي والثابت يسارا الى الحديقة اليسرى والدليل على كون القوى المدركة في المحال
المذكورة هو ان الآفة فيها توجب الآفة في تلك القوى واختلفوا في كيفية الابصار
فقيل انه بانطباع سح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجد فانها
مثل مرآة فاذا غابها ملئون مضى انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في
المرآة لا بان يفصل من الملئون شيء ويمتد الى العين بل بان يحدث مثل صورته في المرآة
وفي عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف
ولا اعتراض على هذا بوجهين احدهما ان المرئي حيث يكون صورة الشيء وبسببه
لا نفسه ونحن قاطعون باننا نرى نفس هذا الملون وثانيهما ان شئ مساو له في
المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا وحيث يلازم ان لا نرى ما هو اعظم من الجليدية
لان امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة اثار الى الجواب بأنه اذا كان

شماع والمثل ان يمحض خلق الله تعالى

٤ والعمدة في الثبوت الاول ان نور العين مرئي وانطباع الشئ من الشئ في المقابل الصغرى المستوي مرسوم
لكنه لا يفيدكون الرؤية بذلك وقد ١٩ يستدل بانقياس على سائر الحواس حيث يأتيها المحسوس وبان

صورة الشمس قد تبقى

زمانا في عين من احوال

النظر اليها ثم اعرض

وبلن القريب عرفت

اكثر ما ذلك الالكرون

الانطباع على مخروط

من الهواء فاعده

سطح المرئي عند القرب

يكون وتر الزاوية

اعظم وهو ضعيف

تمسك اصحاب السماع

بانه يتفاوت الرؤية

بقلة السماع وكثرة

وخلقه وورقته ووقع

المرئي في سهم المخروط

وحوايته وقديناهد

في الظلمة انصال النور

من العين وعند تضيئ

العين على السراج

خطوط شعاعية

والجواب ان مرجع

ذلك الى نور العين

السمي بالروح الباصرة

المعد للحصول منه

في المقابل المرتسم

بينه وبين المرئي مخروط

وهي وكان هذا هو

المراد خروج السماع

او الجسم السامع

رؤية النسي بانطباع شبهه كان المرئي هو الذي انطبع شبهه لانفس الشئ كما مر في
العلم وبان شئ لا يلزم ان يساويه في المقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة
الصغيرة اذ المراد به ما يناسب التي في الشكل واللون دون المقدار غاية الامر ان
لانطباعية ابصار الشئ العظيم واحدا لك البعد بينه وبين المرئي بمجرد انطباع صورة
صغيرة منه في الجليدية ومادتها بواسطة الروح المصوب في المصيتين الى الباصرة وقيل
ان الابصار مخروط شعاع من العين على هيئة مخروطه رأسه عند العين وقاعدته
عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط سميت او مؤتلف من خطوط مجتمعة في الجانب
الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقيل لاهل هيئة المخروط بل على
استواء لكن بقيت طرفه الذي يلي العين ويضطرب طرفه الآخر على المرئي وقيل
السماع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الابصار وقيل لاشعاع
ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير العضو الباصر الذي فيه رطوبة صغرى فاذا
وجدت هذه الشروط مع زوال الموانع يقع للنفس علم اشراق حضوري على البصر
فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية والحق ان الانصار يحسن خلق الله تعالى
عند قطع العين (قال والمشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والسماع ٩) اي القول
بانطباع سمع المرئي في الرطوبة الجليدية والقول بخروج السماع من العين على هيئة
المخروط تمسك الاولون بوجود احدها وهو العلة ان العين جسم مقبل نوراني وكل
جسم كذلك اذا قاله كيف ملون انطبع فيه شبهه كالرآة اما الكبرى فظاهرة واما
الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة اذا دخلت المنية من النوم عينه وكذا عند
امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولان الانسان اذا نظر نحو انفه قد يرى عليه
دائرة من الضياء واذا انتهى من النوم قد يصير ما يقرب منه زمانا ثم يتقدمه وذلك لاختلاف
العين من النور في ذلك الوقت واذا غص احدى العينين بتسع ثقبه العين الاخرى
وما ذلك الا لان جوهر انورانيا يعلو ولا ملو لا انصباب الارواح النورانية من الدماغ
الى العين لما جعلت تقبلا لالاصباح جوفية وهذا بعد تمامه انما يفيد انطباع الشئ لاكون
الابصار به واتيها ان سائر الحواس انما تدرك بان يأتي صورة المحسوس اليها لا بان
يخرج منها سى الى المحسوس فكذلك الابصار ورد بانه تسبل بالجامع وثالبها ان من
نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها يتبع صورتها في عينه زمانا ورد بان الصورة
في خبائه لاي عينه كما ان غص العين ورأبها ان السى بعينه اذ قرب من الرائي يرى اكبر
بما اذا بعد عنه وذلك لان الانطباع على مخروط من الهواء المسف رأسه متصل
بالمدقة وقاعدته سطح المرئي حتى انه وتر زاوية المخروط ومعلوم ان تراصه كذا

للقطع به يمنع ان يصرح من العين ما يفسد على نصف كرة العالم
وان نهره الى الجهات وبغذ في السموات ولا يتسوس بهبوب الريح الى غير ذلك من الامارات من

قرب من الزاوية كان الساق اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح
الذى فى الزاوية الكبرى اعظم من الذى فى الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا
موضع الابصار هو الزاوية على ما هو رأى الانطباع لالقاعدة على ما هو رأى
خروج الشعاع فانها لاتفاوت وردبانا لانسلم انه لاسبب سوى ذلك كبف واصحاب
الشعاع ايضا يثبتون سببه على ان استلزام عظم زاوية الرؤية عظم المرتى وصغرها
صغره محل نظر والى ما ذكرنا من وجوه الرد اشار بقوله وهو ضعيف تمسك
القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقرىب
اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع فى البعد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان
ادراكه للبعيد اصح لان الحركة فى المسافة الطويلة نقيده رقة وصفاء ولو كان الابصار
بالانطباع لما تفاوت الحاصل وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع
بصره لقلته يخلل نهارا بشعاع النمس فلا يبصر ويجمع لئلا يفقوى على الابصار
والاعنى بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته النمس
رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا نظر الى ورقة قرأها كلها لم يظفره منها
الا السطر الذى يصدق نحوه البصر وما ذاك الا بسبب ان مسقط سهم مخروط الشعاع
اصح ادراكا من جوانبه ورابعها ان الانسان يرى فى الظلمة كأن نورا انفصل من عينه
واشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى كأن خطوطا شعاعية اتصلت
بين عينيه والسراج والجواب عن الكل انها لامل على المطلوب اعنى كون الابصار
مخروج الشعاع بل على ان فى العين نورا ونحن لانكران فى آلات الابصار اجساما
شعاعية مضية نسمى بالروح الباصرة يرأس منها بين العين والمرئ مخروط وهمى يدرك
المرئ من جهة زاويته التى عند الجليدية تشتد حركتها عند رؤية البعيد فتخلل لطيفها
ويقتصر الى تلطيف اذا غلظ وتكتشف اذا ضمف ورق فوق ما ينبغي ويحدث منها
فى المقابل القابل اشعة واضواء تكون قوتها فيما يماضى مركز العين الذى هو بمنزلة
الزاوية للمخروط الوهمى ونسبة استثارته تكون الصورة المنطبعة فيه اظاهر وادراكه
اقوى واكمل وينبى ان يكون هذا مراد القائلين بمخروج الشعاع قهوا منهم على
ما صرح به ابن سينا والافهوى باطل قطعنا اما اذا ارد حقيقة الشعاع الذى هو من
قبل الاعراض فظاهر وان ارد جسم شعاعى يتحرك من العين الى المرئ فلانا قائلون
بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم يفسط فى لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا طبق
البطن عاد اليها واندم ثم اذ قصه خرج مثله وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاعى
من غير قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ فى الافلاك ويترقها ليرى
الكواكب وان لا يقتوش بهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كفى الاصوات حيث
تبها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت

المسافة بينهما وليس كذلك بل ترى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وايضا يلزم ان يرى مائي الخريف لكثرة السام فيه دليل الرشع دون مائي الزجاج او الماء ولو كان رؤية ما فيها من جهة السام لوجب ان يكون قدورها من غير ان يرى الشيء بمصوعه وبمثل هذه الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار يتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي (فلهذا والقول بفروج الشعاع ٢) يريد ان يعلم الناظر والمرايا فن على حدة اعتنى به كثير من المحققين وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين على المرئي كما يقع من الشمس والحر وسائر الاجسام المضيئة على ما يقابلها على هيئة مخروط رأسه عند المضي وقاعدته عند المرئي فيرى الشيء اذا بعد اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق تضيق زواياه التي عند الباصرة وتضيق لذلك الدائرة التي عند البصر وكما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا والدائرة صفرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث لا يمكن الابصار ويرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينثني في الهواء على استقامة واما في الماء فبعضه ينثني مستقيما وبعضه ينطف على سطح الماء ثم ينثني الى البصر فيرى بالامتداد الشعاعى النافذ مستقيما ومنه عطف ما من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئي من سطح الماء واما اذا بعد فيرى في موضعين لكون رؤيتها بالامتدادين التمايزين وكذا اذا نظرنا احدى العينين ونظرا الى التمر زاه قرين لان الامتداد الشعاعى الخارج منها يعرف عن المخاضة فلا يلقى مؤدى الامتدادين في الحس المشترك على موضع واحد بل موضعين فيرى المرئي اثنين وهكذا في الاحوال وفيما اذا وضعنا السبابة والوسطى على العين مع اختلاف في الوضع ونظرنا الى السراج فاما زاه اثنين وكذا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فاما زاه في الماء قرا بالشعاع النافذ فيه وفي السماء قرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء ومن هذا القبيل رؤية الشيء في المرآة وذلك لان الشعاع الممتد من الباصرة الى الجسم الصغيل ينعكس منه الى جسم آخر وضه من ذلك الصغيل كوضع الباصرة منه بشرط ان تكون جهته مخالفة لجهة الرائي واما السبب في رؤية البحر على شط النهر متكسا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى رأس السبحر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد من الرائي الى ان تصل قاعدة السبحر بقاعدة عكسه والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها رؤية الاشياء على استقامة السماع - الشعاع المنعكس نافذ في الماء فيرى رأس السبحر اكبر زولا في الماء لكونه ابعد منه وبقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة السبحر فيرى متكسا وبان ذلك بالتحقيق في علم المطار (قال وقد يشترط في الابصار ٨) زعمت الفلاسفة وتبهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على سرياط يتمتع حصوله بدورها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك

٢ بمعنى وقوعه من العين على البصر كما في الثيران مما اختاره كثير من المحققين وبنوا عليه رؤية الشيء من القرب وفي الماء اعظم ورؤية الواحد اثنين ورؤية النهر في الماء متسا الى غير ذلك من التفاصيل المستوفاة في علم المناظر متى بعد سلامة انفاضة وقصد البصر وحضور البصر كونه كشفا مضيقا مقابلا او في حكمه من غير حجاب ولا اقراط قرب او بعد او صفى او بسبب خلط ودمى لزوم حصوله عند حصول الشرايط والالجاز ان يكون بمضمر ناجبالشاهدة وردبان في ذلك من من العلوم الصادية من

الشرايط وورديان الدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلا يجوز عدم الابصار معها
لجواز ان يكون مضرنا جبال شاهقة ورياض راقية ونفس لارها والارم باطل
قطعا ورد به ان اريد بالالزام امكان ذلك في نفسه فلام بطلانه وان اريد الاحتمال
والتجوز العقلي بحيث لا يكون اتضاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلام لزومه
فان ذلك من العلوم العادية على ماسبق تحقيقه ومنهم من قال ان اشتراط هذه
الشروط اتماها عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص او كون الباصرة
على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوجه كما في الآخرة قال او في حكم
المقابل يعني كافي رؤية الوجه في المرة (قال واما الحواس الباطنة ٣) هي ايضا
على حسب ما وجدناه خمس وان احتمل امكان غيرها وما يقال انها اما مدركة واما
معية على الادراك والمدركة اما مدركة لصور او للمعاني والمبينة اما حافظة للصور
او للمعاني واما متصرفه فيها فوجه ضبط وجعل الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار
الاعانة على الادراك اما الحس المشترك ويسمى بالوقائية بطاسيا اي لوح النفس فهي
القوة التي يمتنع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها من طرق الحواس ويدل
على وجودها وجوه الاول انه يحكم بعض المحسوسات الظاهرة على البعض كانه يحكم
بان هذا الاصفر هو هذا الحار او هذا الخلو او هذا المسموم وكل من الحواس اظاهرة
لا يضر عندها الا نوع مدركة فلا بد من قوة يضر عندها جميع الانواع ليصح
الحكم بينهما الثاني ان التام والبريضي كالبريضي يساهد صور اجزئية لانه في
لها في الخارج ولا في شيء من الحواس اظاهرة فلا بد من قوة بها المشاهدة
الثالث اننا نساعد القطرة العازلة بسرعة خطا مستقيما والشملة الجواللة بسرعة
خطا مستدير او ما ذاك الان لنا قوة غير البصري ترسم فيها صورة القطرة
والشملة وسبق قليلا على وجه يتصل به الار تسامات البصرية المتتالية بعضها
بعض بحيث يشاهد خطا لقطع به لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة ومنع
ذلك على ما ذكره الامام مكابرة والى هذا اشار في التمام ما ذكر من ضرورة انه
لا يرسم في البصر الا المقابل او ما هو في حكمه واما قوله ومبناه على ان صور
المحسوسات لا ترسم في النفس فاشارة الى جواب اعتراض آخر وهو انه لا يرسم
من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه في قوة اخرى جسمية لجواز ان يكون
في النفس وكذا الصور التي يساهدها البريضي والتام وصور المحسوسات
المحكوم فيها بالبعض على البعض كهذه الصغرة والحجارة وغيرها الا ترى
اننا نحكم بالكلية على الجزئي كصحتنا بان هذه الصغرة لون وزيد انسان مع القطع
بان مدرك الكل هو العي فاذا كان الحكم بين التبيين مستلزما لحضورهما
عند الحاكم كان الجزئي حاضرا عند النفس مرتجا فيها كالكلية فلا يثبت الحس

٣ تحتها الحس المشترك
وهي القوة التي يمتنع
فيها صور المحسوسات
بتأديها اليها من
طرق الحواس يدل
عليها الحكم ببعض
المحسوسات على
البعض ومساعدة
التام والبريضي ما
ليس في الخارج و
مشاهدة الكل القطرة
للتأزلة خطا والشملة
الجواللة دائرة ومبناه
على ان صور
المحسوسات لا ترسم
في النفس وان كانت
هي الحاكمة والمدركة
وهي ضرورة انه
لا يرسم في البصر
الا المقابل او ما هو
في حكمه فان قيل كون
الحس او الذوق ليس
بالدماغ قطعي فلا
فهم يعني انه ليس الآلية
الاولوية المختصة
بمن

المشترك وتقرير الجواب اننا معترفون بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والمحكم
 بينهما هو النفس لكن الصور والجزئية لا ترسم فيها لما يصح بل في آلتها فلا بد
 في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما
 عند النفس وحكمهما بينهما لا ترسما مهما في البين كما ان الحكم بين الكلي والجزئي
 يكون لا ترسما الكلي في النفس والجزئي في الآلة فلا تثبت آلة مشتركة غاية الامر
 انه لا يكتفي الحواس الظاهرة ليصح الحكم حالي الفية والحضور بل يكون لكل حس
 ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام اننا نعلم قطعا ان الذوق اعني ادراك
 المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعصب وكذا اللس والجواب ان المعلوم قطعا
 هو ان الدماغ ليس آلة الذوق او اللس او لا على وجه الاختصاص واما انه
 لا مدخل له فيه فلا كيف والآفة في الدماغ توجب اختلال الذوق واللس بخلاف
 الآفة في العصب ومن ههنا يقال ان ابتداء الذوق في اللسان وتماحه في العصب
 الاتي اليه من الدماغ وكما له عند الحس المشترك وكذا في سائر الاحساسات
 (قال ومنها الخيال ٩) استدل على ثبوتها ومقارنتها للحس المشترك بوجهين
 الاول ان لصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد
 لهما من مبدأين متقاربن لا يقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لآخرين ومبدأ
 القبول هو الحس المشترك فبدأ الحفظ هو الخيال وانما اخرج الى الحفظ لئلا يختل نظام
 العالم ظانا اذا اصبرنا الى ثانيا فلولا عرف انه هو البصر اولا لما حصل التمييز بين
 النافع والضار واضرب بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد
 اجتمعا في قوة واحدة سميتها الخيال بل الحس المشترك مبدأ لادراكات مختلفة هي
 انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتنصرف في البين فيقبل قولكم
 الواحد لا يكون مبدأ الآخرين واجيب بان الخيال لا بد ان يكون في محل جمعا في فيحوز
 ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض قبل الشكل بمادتها وحفظه
 بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدئية الحس المشترك لادراكات المختلفة
 انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات
 النفس وانصرفا لهما من جهة قواها المختلفة ولا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل
 الاستدلال لجواز ان لا تصكون الآفة واحدة لهما القبول والحفظ بحسب
 اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الافعال
 دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح
 في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الثاني ان الصور الحاضرة في الحس المشترك
 قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو السيان وقد زول لا
 بالكلية بل بحيث يحضر بادني التفات وهو الذهول فلولا انها محزونة حيث

٩ وهي التي تحفظ
 صور المحسوسات بعد
 ضيئها عن الحس
 المشترك ويدل عليها
 وجهان الاول ان
 الحفظ غير القبول فلا
 بد من مبدأ خاص
 واجتماعهما في الخيال
 يصحزان يستند الى
 المادة والقوة وتنوع
 ادراكات الحس
 المشترك يستند الى كثرة
 طرق التأدية كما ان
 ادراكات النفس واقعا
 لها يستند الى القوى
 الثاني ان الصورة
 المرسمة في الحس
 المشترك قد تزول لا
 بالكلية كما في السيان
 بل مع امكان الانحفاظ
 بادني التفات وهو
 الذهول فلولا انها
 محزونة في قوة اخرى
 لكان الذهول نسيانا
 وكلاهما ضميعة
 من

في قوة اخرى يخصصها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والتسيان واعترض بأنه يجوز ان لا تكون محفوفة الا في الحس المشترك ويكون المحصور والادراك بالثبات النفس والذهول بعده واجباً بأنه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما محصور لصورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالثبات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصاراً ولا تخيل المذوق ذوقاً وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وفيه نظر لجواز ان يكون الفرق عائداً الى المحصور عند الحواس والنتيجة عنها اولى قوة الارتسام وضعفه ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة (قال واضعف منهما الابطال ٩) احتج الامام على ابطال الخيال بان من طاف في العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير العددية فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي فلما ان يحصل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم الاختلاط وعدم التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فيلزم ارتسام صورة في غاية النظر في جنس غاية الصغر والجواب انه قياس للصورة على الاعيان وهو باطل فانه لا استعمال ولا استبعاد في توارد الصور على محل واحد وتمايزها ولا في ارتسام صورة العظم في المحل الصغير اما ذلك في الاعيان الخالقة في محلها حلول الرض في الموضوع او الجسم في المكان (قال ومنها الوهم ٣) هي القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات كالعداوة المصيبة من زيد وقيد بذلك لان مدركة العداوة الكلية من زيد هو النفس والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصور اعني ما يدرك بها فلا يحتاج الى تعييد المعاني بتغير المحسوسة فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها بما لم يتأد من الحواس دليل على مقابرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مقابرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها في الحيوانات الجسم كادراك الشاة معنى في الذئب في الكلام في ان القوة الواحدة للمجاز ان تكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بانهم جعلوا من احكام الوهم ما اذا رأينا شياً اصفر فحكمنا بأنه عسل وحلو فيكون الوهم مدركاً للصفرة والحلاوة والعسل جميعاً ليصح الحكم بان مدرك عداء الشخص مدركاً لضرورة فضعيف لان الحكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضراً عندها بواسطة الآلات كل منها بآلتها الخاصة ولا يلزم كونه على انصور والساقى قوة واحدة لكن يشكل هذا ان مل هذا الحكم قديكون من الحيوانات الجسم التي لاتعلم وجود النفس الناطقة لها (قال ومنها المحافظة ٢) هي الوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تمايزها ان قوة القبول غير قوة الحفظ والمحافظة للمعاني غير المحافظة للصور ويسمى قوماً ذاكرة اذ بها الذكر اعني ملاحظة المحفوظ

٩ باستماع ارتسام الكثير في الصغير وازدحام الصور مع بقاء التمييز كان ذلك اما هو في الاعيان دون الصور متى وهي التي تدرك بها المعاني الجزئية كالعداوة المصيبة من زيد والرد بالساقى ما لا يمكن ادراكه بالحواس الظاهرة وبالصور خلافة فالمتد إلى الوهم فيما اذا رأينا شيئاً اصفر فحكمنا بأنه عسل وحلو هو الحكم الجزئي لا الصفرة او الحلاوة ويكون الكل حاضراً عند النفس بمعونة الآلات متى لا يحكم الوهم وتسمى الذاكرة اعتباراً استلزامها متى

٣ في الصور والمعاني
بالتركيب والتفصيل
وتسمى باعتبار استعمال
العقل اياها مفكرة
والوهم مضيئة من

٦ (خاتمة) مقدم البطن
الاول من الدماغ يحمل
الحس المشترك
ومؤخره الخيال
والاوسط للتحفة
ومقدم الآخر للوهم
وأخره للمحافظة
والعمدة في تصديده
القوى وتعين محالها
تعدد الآثار
واختلافها باختلاف
الحاصل مع التقطع باز
الاحساس انما هو
للقوى الجسمانية وانه
لا سنى لآلتها الاما هو
يحملها وانما لا تميز
بمضو آخر فلا يميز
انما هو عود الكثرة
والاختلال الى الآله
والكل ضعيف
من

٧ في تعدد الوهمية
والتحفة من

٣ على الخيال والمفكر
والذاكرة من

بمد الذهول عنه ومتذكرة اذ بها التذكر اعني الاحتمال لاستعراض الصور بعد
ما اندرست (قال ومنها المتصرف ٣) اي في الصور المأخوذة عن الحس والمعاني
المدركة بالوهم بتركيب بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كتصور انسانه
رأسان اولا رأس له وتصور العدو صديقا وبالعكس وهي دائما لاتسكن نوما
ولا قظة وبها يتخيل الحد الاوسط باستعراض ما في المحافظة وهي المحاكاة للمدركات
والهيئات المزاجية وينقل الى الصند والشبه وليس من شأنها ان يكون عملها منتظما
بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام تريد لما بواسطة القوة الوهمية من غير
تصرف عقلي وحيث تسمى مضيئة او بواسطة القوة العقلية وحدها اومع الوهمية
وحيث تسمى مفكرة (قال خاتمة ٦) مما علم بالتشريح ان للدماغ جهازا ينفذ ثلثة
اعظمها البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى
البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس المشترك باقعة تعرض لمقدم البطن الاول من
الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه محله وهكذا الدليل على كون الخيال في
مؤخر البطن الاول وكون التحفة في البطن الاوسط وكون الوهم مقدم البطن
الاخير وكون المحافظة في آخره ولما الدليل على تعدد هذه القوى فهو اختلاف
الآثار مع ما تقرر عندهم من ان الواحد لا يكون مبدأ لكثير فان قيل الفاعلة على تقدير
ثبوتها انما هي في الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون مدرك الكل هو
النفس الناطقة او قوة واحدة باعتبار شرائط وآلات مختلفة فلما كون المدرك هي
النفس والقوى الجسمانية آلات لها مذهب جمع من المحققين الا انه يشكل بوجود
الادراكات لمحيوات الهم واما كون المدرك قوة واحدة جسمانية وهذه الحال آلات
لها فلما لا يسيل اليه اذلا يحل آلية العضو لقوة جسمانية لانه يكون حالة فيه ولا ينفق
صعوبة اثبات بعض المقدمات الموردة في المقامين اعني اثبات تعدد القوى وتعين
محالها وقد يقال في تعيين محالها بطريق الحكمة والغاية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون
في مقدم الدماغ ليكون قريباً من الحواس الظاهرة فيكون التأدي اليه سهلاً والخيال
خلفه لان خزانة الشيء ينبغي ان تكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الحس
لتكون الصور الجزئية بمذاهبها الجزئية والمحافظة بعده لانها خزائنه والتحفة
في الوسط لتكون قريبة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منهما بسهولة (قال وتورد
ابن سينا ٧) يشير الى ما قال في الشفاء يشبه ان تكون القوة الوهمية هي نفسها للتذكرة
والتحفة والمفكرة وهي نفسها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها
مخيلة ومتذكرة فتكون مفكرة بما يحمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينهي اليه عملها
وله تردد ايضا في ان المحافظة مع التذكرة اعني المسترجعة لما ضل عن الخط من مخزونات
الوهم قوتان ام قوة واحدة (قال واقتصر الاطباء ٣) لما كان نظرم مقصورا على

٢ فيها شوقية بائنة على جذب ما يتصوره ناضجاً وتسمى شهوية او دفع ما يتصوره ضاراً ونهى غضبية ومنها غالبة لتجديد الاعصاب الى جهة مبدأها كما في التقيض او الى خلاف جهته كما في البسط من ٣ فن القوى المدركة من

٧ قد يفقد في بعض انواع الحيوان او انحصار بحسب الحلقة او المارض من

٣ الفصل الاول في النفس وفيه مباحث المبحث الاول انها تنقسم الى فلكية وانسانية وقد تطلق على ما ليس بمجرد كالنفس النباتية لمبدأ آثار النبات والحيوية لمبدأ آثار الحيوان فمن ههنا تفسر بانها كمال اول لجسم طبيعي الى فن حيث النفساني والتمثيلية ومن حيث الحس والحركة حيوانية ومن حيث

حفظ الصحة القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وتحقيق انواعها بل الى معرفة افعالها ومواطنها وكانت الاكث لمارضة لها قد يحتاج الى اقتصرها على قوة في البطن القدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط سموها الفكرة وهي الوهم واخرى في البطن للتوخر سموها المحافظة والتذكر (قال واما الحركة ٢) لم يسطر الكلام في القوى الحركة بسطه في القوى المدركة لان المباحث الكلامية لا تتعلق بهذه تعلقها بتلك والمراد بالحركة اعم من الفاعلة للحركة والبائنة عليها وتسمى شوقية وزوعية وتنقسم الى شهوية وهي البائنة على الحركة نعو ما يتقدم او يظن ناضجاً وغضبية وهي البائنة على الحركة نحو ما يتقدم او يظن ضاراً واما الفاعلة فهي قوة من شأنها ان تبسط الفضل بارحاً الاعصاب الى خلاف جهة مبدأها لينبسط العضو المتحرك اى يزداد طولاً وينقص عرضاً او ينقصه بتدريج الاعصاب الى جهة مبدأها ليتقيض العضو المتحرك اى يزداد عرضاً وينقص طولاً والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب ثبتت من اطراف العظام تسمى رباطاً وعقباً ومن لحم احشئى به الفرج التي بين الاجزاء المتشعبة الحاصلة بفتحة العصب والرباط ومن غشائها العصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع ايضاً لدن في الانعطاف صلب في الانفصال (قال واما مبدأ الشوق ٣) قد يتوهم ان من القوى الحركة قوة اخرى هي مبدأ قريب للشوقية بعيد للفاعلة كالقوة التي يثبت عنها شوق الالف بالشئ الى ما لوفه وشوق المحبوس الى خلاصه وشوق النفس الى الفضل الجليل فاشار الى ان ذلك من قبل القوى المدركة لان مبدأ الشوق والنزوع تخيل او تعقل (قال ثم بعض هذه القوى ٧) يعنى المدركة والحركة قد تنفقد في بعض انواع الحيوان كالبصر في القرب والغلب في القرابة او انحصار بحسب الحلقة كالاكبر ومن ولد مفقود بعض الحواس او الحركات او بحسب المارض كمر اساه آفة اخلاص بعض ادراكاته او حر كاته (قال المقالة الثانية فيما يتعلق بالمردرات وفيها فصلان ٣) اولهما في النفس والثاني في العقل لما عرفت من ان الجوهر المجرد ان تعلق بالبدن تعلق التدبير واتصرف فنفس والاقتل وقد تطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس انسانية التي هي مبدأ افعالها من التغذية والتمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية وتصل النفس الارضية اسما لهما او للنفس الناطقة الانسانية فتعبر بانها كمال اول لجسم طبيعي الى ذي حياة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمال اول كهيئة السيف العديد او في صفاته ويسمى كمالاً ثانياً كسائر ما يقع النوع من العوارض مثل القطع للسيف والحركة للجسم والعلم للانسان فان قيل قد سبق ان الحركة كمال اول فلانهم بالنظر الى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فانه اول ما يحصل له بعد ما يمكن واما بالنظر الى ذات

الجسم فكما ان والمراد بالجسم ههنا النفس اعني المأخوذ لا بشرط ان يكون وحده
اولا وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه لانها الطبيعة الجنسية الناقصة
التي انما تتم وتكمل نوعا بانضمام الفصل اليه لا المأخوذ بشرط ان يكون وحده لانها
مادة متدعة بالوجود على النوع غير محمولة عليه والنفس بالنسبة اليه صورة لا كمال يجعله
نوعا بالفعل وقد سبق تحقيق ذلك في بحث الماهية وانما اخذ الجسم في تعريف النفس
لانه اسم المفهوم اضافي هو مبدأ صدور افعال الحيوية عن الجسم من غير نظر الى
كونه جوهر او عرضا مجردا او ماديا فلا بد من اخذه في تعريف النفس لامن حيث
ذاتها بل من حيث لها تلك العلاقة لها كالبناء في تعريف الباني والمراد بالطبيعي ما يقابل
الصناعي وبالأكثر ما يكون له قوى وآلات مثل الفاذية والسامية وهو ذلك فخرج
بالقيود الساسخة الكمالات النائية وكالات المجردات والاعراض وهيئات المركبات
اصناعية وبالأكثر صور البسائط والمعدنيات اذ ليس فعلها بالآلات لا بفعل قيد ذي
حيوة بالقوة مفع من ذلك لانا نقول ليس معناه ان يكون ذلك الجسم حيا ولا ان يصدر
عنه جميع افعال الحيوية والام يصدق التعريف الاصلى النفس الانسانية دون النباتية
والحيوانية بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الاحياء وان لم يترفق
على الحيوية ولا خفاء في ان البسائط والمعدنيات كذلك وقائمة هذا القيد الاحتراز
عن النفس السماوية عند من يرى ان النفس انما هي للكل الكلي وان ما فيه
من الكواكب والافلاك الجزئية بمنزلة آلاته فتكون جسما آليا لا ان ما يصدر عنه من
العمليات والحركات الارادية التي هي من افعال الحيوية تكون دائما وباعتق
لا كافعال النبات والحيوان من التغذية والنمية وتوليد المثل والادراك والحركة
الارادية والنطق اعني الكمالات فانها ليست دائمة بل قد تكون بالقوة واما عند
من يرى ان لكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد
ولهذا لم يذكره الاكثر ونذهب ابو البركات الى انه انما يذكر عوض قولهم آلي فيقال
كآل اول طبيعي لجسم ذي حيوة بالقوة وعبرة القدماء كآل اول طبيعي لجسم آلي
واحترازوا بطبيعي عن الكمالات الصناعية كاشكال الحاصلة بخل الانسان ثم
قال وقد يقال كآل اول جسم طبيعي آلي بتأخير طبيعي وهو اما خلط في الثقل واما
مقصوده المعنى الذي ذكرنا فظهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع طبيعي بصفة الكمال
ليس معناه انه يرفع مع التأخير بصفة الكمال ويختص بصفة جسم فانه في غاية القبح
وكذا لورفع آلي ايضا بصفة الكمال مع ذكر ذي حيوة بصفة جسم بل معناه انه يقدم فيرفع
على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي بصفة الكمال فقال كآل اول طبيعي لجسم
آلي فان قيل فعلى ما ذكر من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا
كآل اول جسم طبيعي آلي معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لثمة يفهما به وقد

ه تفعل الكمالات
انسانية ومن حيث
ارادة الحركة المستديرة
فلكية اذا جعلنا
الكواكب والتداوير
وهو هامة الآلات
ويزاد تخصيص
الارضية فيدنى
حيوة بالقوة من

صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ الاول باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لاية اولهسا رسم واحد اذلو اقتصر على مبدئية فعل مادخلت صور البساط والعصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا معنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفس السماوية اختلاف افعال وآلات على انه ايضا موضع نظر لما ذكر في النفاذ من ان النفس اسم لمبدأ صدور افعال ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء في انه معنى شامل لها صالح لثرفهما على المذهبين لان فعل النفس السماوية ليس على نهج واحد عادم للارادة بل على انماح مختلفة على رأى وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح فان قيل النفس كما انها كمال للجسم من حيث انه بهما يتم ويتصل نواها كذلك هي صورته من حيث انها تقارن المادة فيحصل جوهر ثباتي اوحياوي وقوة له من حيث انها مبدأ صدور افعاله فلم اوثر في تعريفهما الكمال على الصورة والقوة وما ذكروا من اننا نجد بعض الاجسام يختص بصدور آثار مختلفة عنها فيقطع بان ذلك ليس بصحيفة المشتركة بل بايدي خاصة نسيها نفسا بل ربما يشربان الاول ذكر القوة قلنا اما اثاره على الصورة فلانها بالحقيقة اسم لما يحل المادة فلا يتناول النفس الانسانية المجردة الان يجوز او تعديد اصطلاح ولانها تقاس الى المادة والكمال الى النوع ففي تعريف المعنى الذى به يتصل الجسم فيصير احد الانواع ومصدر الافعال يكون المقيس الى امر هو نفس ذلك المحصل اول من النفس الى امر بعيد لا يكون هو معه الا بالقوة ولا يتنسب اليه سوى من الافعال هذا ملخص كلام الشفاء وتقرير الامام ان المقيس الى النوع اول لان في الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونها جزءا منه من غير عكس ولان النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية من المادة وكان معناه ان النفس تقاس الى الطبيعة الجنسية المهمة بالقصة التي اتما تتحصل وتتم نوعها بضاف اليها من الفصل بل النفس تترتب بها ما كمال المقيس الى النوع الذى هو اقرب الى الجنس من حيث انها متحدثان في الوجود لا يتأخر ان الاقنى العقل بان اخذ هذا مهما وذاك متصلا يكون اولى هذا وقد يتوهم مما ذكره الامام ان النفس كمال بالقياس الى ان الطبيعة الجنسية كانت ناقصة وبانضاف الفصل اليها كمال النوع ان الكمال يكون بالقياس الى الطبيعة الجنسية على ما صرح به في المواقف وحيث يكون توسط النوع وكونه اقرب الى طبيعة الجنس مستدركا وهو قاسد على ما لا يخفى واما اثاره على القوة فلا بها لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالتحرك ومبدأ القبول والافعال كالحساس وكلاهما معتبر في العقل وفي الاقتصار على احدهما مع انه اخلال بما هو مدلول النفس استعمال المشترك في التعريف وكذا

أَنَّهُ إِنْ يَكُونُ فِي الْإِنْسَانِ مِثْلًا نَفْسٌ إِنْسَانِيَّةٌ وَآخَرَى حَيَوَانِيَّةٌ وَآخَرَى نَبَاتِيَّةٌ لَكِنْ ذَكَرُوا أَنَّ لَيْسَ الْأَمْرُ
كَذَلِكَ بَلْ يَصْدُرُ مِنَ النَّبَاتِيَّةِ مَا يَصْدُرُ مِنَ الْقُوَّةِ الْعَدْنِيَّةِ وَمِنَ الْحَيَوَانِيَّةِ مَا يَصْدُرُ عَنْهَا وَمِنَ الْإِنْسَانِيَّةِ
مَا يَصْدُرُ مِنَ الْكُلِّ مَتْنٌ ٢٩ ♦ ٧ وَأَمَّا عِنْدَنَا فَاسْتَدْنَا الْأَثَارَ إِلَى الْقَادِرِ وَاخْتَلَفَ

الاجسام بالمواد
بكونها من جواهر
مجانسة الا ان
النفس من شهادت
بان للانسان روحا
وراء هذا الهيكل
المحسوس الدائم
التبدل والتحلل
وكادت الضرورة
تقتضي بذلك ولو
بادنى بنية وهو الراد
بالنفس الانسانية
والمتمدد من آراء
المكلمين انها جسم
لطيف سار في البدن
لا يبدل ولا يتحلل
او الاجزاء الاصلية
الباقية التي لا تقوم
الحياة باقل منها
وكانه المراد بالهيكل
المحسوس والبنية
المحسوسة اى من
شأنها ان نفس ومن
آراء الفلاسفة وكثير
من السليين انها جواهر
بمجرد متصرف في
البدن متعلق اولا
روح قلبى يسرى

فِي اعْتِبَارِهَا جَمِيعًا وَلَئِنْ السِّيَّيَ اَمَّا يَكُونُ نَفْسًا يَكُونُهُ مَبْدَأُ الْأَثَارِ وَمَكْمَلُ النُّوعِ
وَلَفْظُ الْقُوَّةِ لَا يَدُلُّ عَلَى الْأَوَّلِ بِخِلَافِ لَفْظِ الْكَمَالِ وَلَا شَكَّ أَنَّ تَعْرِيفَ النَّفْسِ
بِمَا بَيْنَ هُنَّ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ الْمُتَعَبَّرَةِ فِيهِ يَكُونُ لَوَلَّى فِي الْجَمَلَةِ لِمَا امْكِنَ تَقْسِيمَ النَّفْسِ
بِمَا يَمِ الْمَاوِيَتِ وَالْأَرْضِيَّاتِ ثُمَّ تَعْيِيرُ كُلِّ بِمَا يَفْصِلُهَا وَكَانَ ذَلِكَ أَقْرَبَ إِلَى الصَّبْغِ
آثَرُهُ فِي الْمَتْنِ فَانْ قِيلَ قَدْ ذَكَرُوا أَنَّ لِلْمَاوِيَتِ حَسًّا وَحَرَكَةً وَنَمَطًا كَمَا فَعَلَى هَذَا
لَا يَصْلُحُ ذَلِكَ مَعِ الْحَيَوَانِيَّةِ وَالْإِنْسَانِيَّةِ فَلَمَّا ذَكَرَ فِي الشَّعَاءِ أَنَّ الْمَرَادَ بِالْحَسِّ هَهُنَا
مَا يَكُونُ عَلَى طَرِيقِ الْأَفْعَالِ وَارْتِسَامِ الْمَثَالِ وَالتَّمَقُّلِ مَا هُوَ شَأْنُ الْعَقْلِ الْهَيُولَانِيِّ
وَالْعَقْلِ بِالْمَلَكَةِ وَأَمْرُ الْمَاوِيَتِ لَيْسَ كَذَلِكَ (قَالَ ثُمَّ مَقْضَى قَوْلَا عَدْنُهُمْ ٨)
يَعْنِي أَنَّ مَقْضَى مَا ذَكَرُوا مِنْ أَنَّ كُلَّ نَفْسٍ مَبْدَأُ الْأَثَارِ مَخْصُوصَةٌ وَأَنَّ لِكُلِّ نَوْعٍ مِنَ
الْأَجْسَامِ صُورَةً نَوْعِيَّةً هِيَ حَوْصَرُ حَالٍ فِي الْمَادَّةِ وَأَنَّ الْبَدْنَ الْإِنْسَانِيَّ يَتِمُّ جَسْمًا
خَاصًا ثُمَّ تَعْلُقُ بِهِ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ بِمَقْضَى أَنَّ يَكُونُ فِي الْإِنْسَانِ نَفْسٌ هِيَ مَبْدَأُ تَعْقُلِ
الْكَلِيَّاتِ وَكَذَا فِي كُلِّ حَيَوَانٍ بِمَوَاضِعِهِ وَآخَرَى مَبْدَأُ حَرَكَاتِ وَالْحَسَنَاتِ وَآخَرَى
مَبْدَأُ التَّغْذِيَةِ وَالتَّهْيِئَةِ وَتَوَلِيدِ الْمَثَلِ لَكِنْ ذَكَرَ فِي شَرْحِ الْأَشَارَاتِ وَغَيْرِهِ أَنَّ لَيْسَ
الْأَمْرُ كَذَلِكَ بَلْ الْمَرْكَبَاتُ مِنْهَا مَالُهُ صُورَةٌ عَدْنِيَّةٌ يَنْتَصِرُ فَطْلُهَا عَلَى حَمَطِ الْمَوَادِّ
الْمُجْتَمِعَةِ مِنَ الْأَسْطَقْسَاتِ الْمُتَضَادَّةِ بِكَيْفِيَّاتِهَا الْمُتَدَاخِلَةِ إِلَى الْإِنْفِكَالِ لَا خِلَافَ
مِيُولِهَا إِلَى امْكِنَتِهَا الْمُخْتَلِفَةِ وَمِنْهَا مَالُهُ صُورَةٌ لَيْسَ نَفْسًا نَبَاتِيَّةً يَصْدُرُ عَنْهَا مَعَ الْحَمَطِ
الْمَذْكُورِ جَمْعُ أَجْزَاءٍ أُخَرَ مِنَ الْأَسْطَقْسَاتِ وَأَضَافَتُهَا إِلَى مَوَادِّ الْمَرْكَبِ وَصَرَفَهَا
فِي وَجْهِهِ التَّغْذِيَةِ وَالْإِنْعَادِ وَالتَّوَلِيدِ وَمِنْهَا مَالُهُ صُورَةٌ لَيْسَ نَفْسًا حَيَوَانِيَّةً يَصْدُرُ
عَنْهَا مَعَ الْأَفْعَالِ النَّبَاتِيَّةِ وَالْحَفْظِ الْمَذْكُورِ الْحَسِّ وَالْحَرَكَةِ الْإِرَادِيَّةِ وَمِنْهَا مَالُهُ نَفْسٌ
مَحْرُودَةٌ يَصْدُرُ عَنْهَا مَعَ الْأَفْعَالِ النَّسَاجَةِ كُلِّهَا الطَّلُقِ وَمَا يَتَّبِعُهُ (قَالَ وَأَمَّا عِنْدَنَا ٧)
يَعْنِي لِمَا لَمْ يَبَيَّنْ عِنْدَ الْمُكَلِّمِينَ اخْتِلَافَ أَنْوَاعِ الْأَجْسَامِ وَاسْتَدْنَا الْأَثَارَ إِلَيْهَا لِحْتَاجِ
إِلَى فُصُولٍ مُتَوَعَّدَةٍ وَمِيَادِي مُخْتَلِفَةٍ بِسَوَائِيَّاتِ النَّفْسِ عَلَى الْأَدَلَّةِ السَّجِيَّةِ وَالتَّشْبِيهِاتِ
الْعَقْلِيَّةِ مِثْلَ أَنَّ الْبَدْنَ وَأَعْضَاءَهُ الطَّالِعَةَ وَالْبَاطِنَةَ دَائِمًا فِي التَّبَدُّلِ وَالتَّحْلُلِ وَالنَّفْسِ
بِحَالِهَا وَأَنَّ الْإِنْسَانَ السَّحِيحَ الْعَقْلَ قَدْ يَفْضِلُ عَنْ الْبَدْنَ وَأَجْزَاءَهُ وَلَا يَفْعَلُ بِحَالِ
عَنْ وَجُودِ ذَاتِهِ وَأَنَّهُ قَدِيرٌ بِمَا يَمَامُصُهُ الْبَدْنَ مِثْلَ الْحَرَكَةِ إِلَى الْمَلُوءِ بِالْجَمَلَةِ قَدْ اخْتَلَفَتْ كَلِمَةُ
الْفَرِيقَيْنِ فِي حَقِيقَةِ النَّفْسِ فَقِيلَ هِيَ الْبَارِ السَّارَةُ فِي الْهَيْكَلِ الْمَحْسُوسِ وَقِيلَ الْهَوَاءُ
وَقِيلَ الْمَاءُ وَقِيلَ الْخَاصِرُ الْإِرْبَعَةُ وَالْمُجَبَّةُ وَالظُّلْمَةُ أَيْ السَّهْوَةُ وَالْعَضْبُ وَقِيلَ الْإِحْتِلَاحُ

فِي الْبَدَنِ فَيَغِيضُ عَلَى الْأَعْضَاءِ قُوَاهَا لَهَا وَحَوَّهَ الْأَرْثَ الْمَحْكَمَ بِالْكُلِّيِّ عَلَى الْجُرْفِ فَيَلْمُ أَنَّ نَدْرَكَهْمَا وَمَدْرَكَ
الْجُزْئِيَّ مِنْهَا هُوَ الْجِسْمُ لَيْسَ إِلَّا بِمَا فِي سَائِرِ الْحَيَوَانَاتِ الثَّانِي أَنَّ كُلَّ أَحَدٍ يَقْطَعُ بَيْنَ الْمَسَارِ إِلَيْهِ بِأَنَّا حَاضِرٌ هُنَاكَ
وَقَائِمٌ وَقَادِمٌ وَإِلَّا إِلَّا الْجِسْمُ التَّالِبُ لَوْ كَانَتْ مَجْرُودَةً لِكَيْفِيَّةٍ تَسْتَبْهِي لِي الْأَبْدَانِ عَلَى السَّوَاءِ فَيَجَازَانِ يَنْتَقِلُ ؟

الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل شخص من اجبه الحواس وقيل جزء لا ينفصأ في القلب وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وكان هذا مراد من قل هي هذا الهيكل المحسوس والبنية المحسوسة التي التي من شأنها ان يصب بها وجهه وروحه على انها جسم يخلف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الاعضاء نوراني علوي خفيف حتى لاذ في جواهر الاعضاء سار فيها سر يان ماء الورد في الورد والنار في النهم لا يتطرق اليه تبدل ولا انحلال بقاؤه في الاعضاء حيوة وانتقاله عنها الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة في القلب سارية في الاعضاء من طريق الشرايين اي العروق والعضارة او متكونة في الدماغ نافذة في الاعصاب النابتة منه الى جهة البدن واختيار المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وتعلقه اولاه وهو ما ذكره المتكلمون من الروح القلبية المتكونة في جوفه اليسرى من بحار الغذاء ولطيفه وبقيده قوة بها تسرى في جميع البدن فتفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى المذكورة فيما سبق احتج القائلون بكونها من قبيل الاجسام بوجه الاول ان المدرك للكميات هي النفس هو بعينه المدرك للجزئيات لانهما بالكلية على الجزئي كقولنا هذه الحرارة حارة والحاكم بين الشئيين لا بد ان يتصورهما والمدرك للجزئيات جسم لا نالنا نعلم بالضرورة اننا اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات مع الاتفاق على اننا لا ثبت لها نفوسا مجردة ورد باننا لانسم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس بل النفس بواسطة ومن لا تنازع في ان المدرك للكميات والجزئيات هو النفس لكن الكميات بالذات والجزئيات بالآلات واذا لم يعمل العضو مدركا اصلا لا يلزم ان يكون الادراك مرتين والانسان مدركين على ما قيل ويمكن دفعه باننا يستلزم اما اثبات النفوس المجردة للحيوانات الاخرى واما جعل احساساتها لقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس واسطتها مع القطع بعدم التفاوت الثاني ان كل واحد منا يعلم قطعا ان النار اليه باءا وهو النفس متصف بانه حاضرها فكأنه وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف بمخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك ما يقال ان البدن ادراكات هي بعينها ادراكات النار اليه بانا هي النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجلد وحلاوة العسل وغير ذلك من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة او متغيرة للبدن امتنع ان تكون صفتها عين صفة الجواهر ان النار اليه باءا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثير اما يشار به الى البدن ايضا لسد ما بينهما من التعلق بحيث توصف بمخاوص الاجسام كقيام والتعود وكاد المدرك المحسوسات عند من يعمل المدرك نفس الاعضاء والقوى لا النفس واسطتها

٤ فلا يكون زيد الآن هو الذي كان والكل ضعيف الرابع فلو اهر الصوص ولافيد القطع واما الاستدلال بانه لا دليل على تجردها فيجب فيه منع منضمه معارض بانه لا دليل على تجردها فيجب فيه من

٢ احتجوا بوجوه الاول انها بتعلقها ﴿ ٣١ ﴾ تكون محلا للمابس عبادى كالمجردات ولما يتبع اختصاصه لوضع

ومقدار كالكليات
ولما لا يقبل الانقسام
كالوجود والوحدة
والنقطة وسائر البسيط
التي اليها تنهى
الركبات ولا يتبع
اجتماعه في جسم
كالضدين بل الصور
والاشكال المختلفة
دون مجرد اذ لا زاحم
فيه بين الصور وهو
من الضدين او
التقبيين وبما على
كون الفعل بمحصل
الصورة وعلى نفي
ذى وضع غير متقسم
وعلى تساوى الصورة
وذى الصورة في
الجرد وفي الوضع
والمقدار وفي قبول
الانقسام وفي التضاد
واحداهما وعلى
استزاد انقسام المحل
انقسام الحال فيما
يكون الحلول لذات
المحل لا لطبيعة تحفه
كالنقطة في الخط
التناهي متى

فالرأى به البدن وليس معنى هذا الكلام انها لتد تعلقها بالبدن واستقرارها في احواله
الفعل فيكم عليها بما هو من خواص الاجسام على ما فهمه صاحب الصحائف يلزم
كونها في غاية النقلة الثالث انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان على
السواء فلم تعلق بدن دون آخر وعلى تقدير التعلق جاز ان تعلق من بدن الى بدن
آخر وحيث لم يصلح القطع بان زيدا الآن هو الذى كان بالامس ورد بانا لان لم ان
نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يلىق بزاجه واعتداله الا تلك النفس
الفائضة بحسب استعداد الحاصل باعتداله الخاص الرابع التصوص الظاهرة من
الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد خراب البدن وتصف بما هو من خواص
الاجسام كالدخول في النار ومرضها عليها وكالتفرق حول الجازة وككونها
في قتاديل من نور اوفى جوف طور خضر وامثال ذلك ولا خفا في احتمال التأويل
وكونها على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون بفجود النفوس زعماء منهم ان
مجرد متابرتها البدن يفيد ذلك وقد يستدل بانها لا دليل على مجردها فيجب ان لا تكون
مجردة لان الشيء انما يثبت بدليه وهو مع ابقاءه على القاعدة الواهية بعارض بانه لا دليل
على كونها جسما او جسمانيا فيجب ان لا تكون كذلك (قال اخصوا ٢) اى القائلون
بفجود النفس بوجوه الاول انها تكون محلا لامور يتبع حلولها في اللاديات وكل ما هو
كذلك يكون مجردا بالضرورة اما بيان كونها محلا لامور هذا شأنها فلانها تتعلقها
وقد سبق ان التعلق انما يكون بحلول الصورة وانطباع المثال والمادى لا يكون صورة
لغير المادى وما لاله وما يان تلك الامور وامتناع حلولها في المادة فهو ان من جهة
مغولاتها الواجب وان لم يكن تعلقه بالكنه والجواهر المجردة وان لم نقل بوجودها
في الخارج اذ ربما يعقل المعنى فيصكه بانه موجودا وليس بموجود ولا خفاء في امتناع
حلول صورة المجردة في للمادى ومنها المعانى الكلية التي لا يتبع نفس تصورها الشركة
كالانسانية المتأولة لزيد وعمر وانها يتبع اختصاصها ببنى من المقادير والاوزاع
والكيفيات وغير ذلك مما لا ينفك عنه الشيء المادى في الخارج بل يجب مجردها عن
جميع ذلك والا لم تكن متأولة لما ليس له ذلك والحاصل ان الحلول في المادى يستلزم
الاختصاص بشئ من المقدير والاوزاع والكيفيات وغير ذلك والكيفية تافى ذلك
فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلا للصورة الكلية عاقلة لها واللازم باطل ومنها
المعانى التي لا تقبل الانقسام كالوجود والوحدة والنقطة وغير ذلك والا لكان كل
مقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال ومع ذلك فاطلع وهو وجود
ما لا ينقسم اصلا حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحدات واذا كان من المعفولات
ما هو واحد غير متقسم لزم ان يكون محله المائل له غير جسم بل مجرد لان الجسم
والجسماني متقسم وانقسام المحل مستلزم لا تقسام الحال فيما يكون الحلول لذات المحل

كحول السواد والحركة والمقدار في الجسم لا لطبيعة تلحقه كحلول التلحق في المحل
لثباته وكحلول للشكل في السطح لكونه ذا نهاية واحدة أو أكثر وكحلول للمادة
في الجسم من حيث وجود جسم آخر على وضع ما فيه وكحلول للوحدة في الاجزاء
من حيث هي مجموع ومنها الثاني التي لا يمكن اجتماعها الا في المجردات دون الجسم
كالضدين وكعدة من الصور والاشكال فانه لا تزامم بينها في العقل بل تنصورها
ونحكم فيما بينها باشتاع الاجتماع في محل واحد من المواد الخارجية حكما ضروريا
وهذا الوجه من الاختصاص يمكن ان يحصل وجوها اربعة بان يقال لو كانت النفس
جسما لما كانت حافظة للمجردات او للكليات او للباطات او للتحفيزات والجواب ان مبنى
هذا الاختصاص على مقدمات غير مسلمة عند الخصم منها ان العقل الشئ يكون بحلول
صورته في الحال لا بمجرد اضافة بين العاقل والمقول ومنها ان النفس لو لم تكن مجردة
لكانت متصفة ولم يميز ان تكون جوهر او ضما غير منقسم كالجزء الذي لا يميز
ومنها ان الشئ اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة بمنع حلولها في المادى
ولم يميز ان تكون حالة في جسم عاقل لكنها اذا وجدت في الخارج كانت ذلك الشئ
المجرد ومنها ان صورة الشئ اذا اختصت بوضع ومقدار وكيفية لحلولها في جسم
كذلك كان الشئ ايضا مختصا بذلك ولم يميز ان يكون في ذاته غير مختص بشئ من
الاضداد والكيفيات والمقادير ومنها ان الشئ اذا لم يقبل الانقسام كانت صورته
الحاصلة في العاقل كذلك ولم يميز ان تكون متصفة بانقسام المحل العاقل مع كون
الشئ غير منقسم لذاته ولالحلوله في منقسم ومنها ان الشيء اذا كان بحيث يمنع اجتماعها
في محل كالسواد والبياض كانت صورتان الحاصلتان منها في الجوهر العاقل كذلك
وقد سبق ان صورة الشئ قد تختلف في كثير من الاحكام ومنها ان اجتماعهما في العاقل
لا يجوز ان يكون قيام كل منهما بمجرده ومنها ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال
فيه لذاته ليمتنع حلول البسيط في العاقل الجسماني المتقسم سنة بناء على نفي الجزء الذي
لا يميز ولا يخفى ان بعض هذه المقدمات مما قامت عليه الحجة (قال الثاني) اي من
الوجوه الاختصاص على مجرد النفس انها متصفة بصفات لا توجد للماديات وكل ما هو
كذلك يكون مجردا بالضرورة بيان الاول انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها
ولا يلحقها بكثرة الادراكات وضعف القوى البدئية ضعف وكلال بل ربما تصير اقوى
واقدر على الادراك ولا شئ من القوى الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان يحصل وجودها
احدها انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرک الجسماني ليس كذلك كالباصرة
والسامة والوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشئ وذاته
وآله وادراكه وانتيها ان النفس لا تضعف في التعقل عند ضعف البدن وعضائه
وقواه بل ثبت علمه اوتزيد فان الانسان في السن انقطاع يكون اجود تعقلاته في سن النور
من

انها تدرك ذاتها
وآلاتها وادراكاتها
ولا يلحقها بكثرة
الاضداد وضعف
الاعضاء والآلات
ضعف وكلال بل
قوة وكال ولا شئ
من القوى الجسمانية
كذلك ومرتبه
الى استقراء وتمثيل
من

لما حصل له من الترن على الادراكات واستحضار صور المدركات وكذا عند توالي الافكار المؤدية الى العلم مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات وعند كسر سورة القوى البدنية بالرياضات فالوكان تعلقها بالآلات يدنية لكانت تابعة لها في الضعف والكلال وثالثها انها لو كانت من الماديات لو هتت بكثرة الافعال والحركات لان ذلك شان القوى الجسمانية بحكم التجربة والقياس ايضا فان صدور الافعال عن القوى الجسمانية لا يكون الا مع انفصال لموضوعاتها كثر الحواس من المحسوسات في المدركة وكهرتك الاضداد عند تحريك غيرها في الحركة والافعال لا يكون الا عن قاهر يهتر طبيعة المنفعل وينعده عن المقاومة فيوهته وهم مترفون بان الوجوه الثلاثة اقناعية لبرهانيتها لجواز ان تدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في سائر الادراكات وان يكون كمال القوة الجسمانية المساقلة يتعلق بقدر من الصحة والمراح يبقى مع ضعف البدن او بهضمه لا يلحقه الاختلال او يتأخر اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال سائر القوى في الكلال والافعال

(قال الثالث) لو كانت النفس الناطقة جوهرًا ساريًا في جسم او عرضًا حالًا فيه لزم ان تكون تعلقها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ دائما ارفع من واقع اصلا واللازم باطل لان البدن او اعضائه بما يتعلق تارة ويفعل عنه اتي بحكم الوجدان وجه اللزوم انه اما ان يكنى في تفعل ذلك حضوره بنفسه اولا بل يوقف على حضور الصورة منه كادراك الامور الخارجة فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكيم عند تمام الدلائل كادراك النفس لذاتها ولصفتها احاصه لها لا بالمقايسة الى الغير ككونها مدركة لذاتها بخلاف ما يكون حصولها فنفس بعد المقايسة الى الاشياء الغائبة لها ككونها مجردة عن المادة غير حاصلة في الموضوع فانها لا تدركها دائما بل حال المقايسة فقط وان كان الثالث لزم الثاني لانه لو حصل لها تفعل ذلك الجسم في وقت دون وقت كان ذلك لحصول صورته لها بعد ما لم تكن واذا قد فرضا النفس مادية حاصلة في ذلك الجسم لزم كون تلك الصورة حاصلة فيه فلم في مادة معينة اجتماع صورتين لشي واحد اعني الصورة الشجرة الوجود لذلك الجسم حاشي التفعل وعدمه والصورة المحددة التي تحصل له حال تفعل النفس اليه وذلك محال لان الصورتين متباينتان ضرورة والاسخاض المحددة للماهية يتبع ان تعابير من عبر تعابير المواد وما يجري مجراها ومبنى هذا الاحتجاج على ان ليس الادراك مجرد اضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لابد من حضور صورة من المدرك عند المدرك والاجار ان لا يكون حصول الصورة البينية لذلك الجسم كافي في تفعله ومع هذا لا يحتاج الى انتراع الصورة بل الى حصول سرايد تلك لاضافة الخصوصية وايضا لا تماثل بين صورتين لان المترتبة حاة في نفس والاصابة في الجسم بل في مادته

٢ ان القوة المساقلة لو كانت في جسم ظاهرا ان يكنى في تفعله حضوره فلا يتقطع كتمثل النفس ذاتها وصفاتها اللازمة التي ليست بالمقايسة الى شيء اولا فلا يحصل اصلا لامتناع تعدد الصور لنس واحد في مادة واحدة ومبناه على كون الادراك بحصول الصورة من

ولو جعلنا مثليين من جهة كونهما صورة لشيء واحد من غير اختلاف الاتي كون
 احدا هما منزعة قائمة بالنفس والاخرى اصلية قائمة بالمادة فاجتماع المثليين انما يمتنع
 من جهة ارتفاع التمايز على ماسبق وههنا الامتياز باق وان جعلنا قائمين لشيء واحد
 لان قيام المنزعة بواسطة النفس بخلاف الاصلية على ان الحق ان قيامها بمادة الجسم
 وقيام المنزعة بالجسم نفسه وان ذلك انما يلزم لو كان حلول النفس في ذلك الجسم حلول
 العرض في محله لا بطريق مداخلة الاجزاء (فلا ثم بنوا ٧) يشير الى ان للافلاك
 نفوسا مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتفصيل الجزئيات وذلك لان حرركاتها
 المستديرة ليست طبيعية لان الحركة الطبيعية تكون عن حالة متغيرة الى حالة ملازمة
 فلو كانت طبيعية لزم في الوصول الى كل نقطة ان يكون مطلوباً بالطبع من حيث الحركة
 اليها ومهروباً عنه بالطبع من حيث الحركة عنها وهو محال ولا يلزم ذلك في الحركة
 المستقيمة لان الحركة الى النقطة التي فيها بين البدأ والنتهي ليست لان الوصول اليها
 مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع احق الحصول في الخير لا يمكن بدون
 ذلك ولا كذلك حال المستديرة اما فيما لا يتقطع عند تمام دوره فظاهر واما فيما يتقطع
 فلان المطلوب بالطبع لو كان هو الوصول الى نقطة الانقطاع لكان مقتضى طبع كل
 جزء من اجزاء الجسم الواحد البسيط شيئاً آخر وهو الخير الذي يقع فيه ذلك الجزء
 عند الانقطاع ولكن مقتضى الطبع اشارة الطريق الاطول على الاقصر ولا قسرية
 لانها انما تكون على خلاف الطبع بحيث لا يطع فلا قسر وعلى وفق القاصر فلا تختلف
 في الجهة والشرعة والبطو فتبين ان تكون ارادية مقرونة بالادراك ولا يمكن لجزئياتها
 وخصوصياتها لتعقل كلي لان نسبتها الى الكل على السواء ولا ادراكات جزئية وتفصيلات
 محضة لاستحالة دوامها على نظام واحد من غير انقطاع واختلاف كيف وقد ثبت
 لزوم تنامي القوى الجسمانية فاذن لا بد لتلك الحركات من ارادات وادراكات جبرية
 وقد تقرر ان ذلك لا يمكن الا بقوى جسمانية ومن ارادات وتفعلات كلية وقد تقرر ان ذلك
 لا يكون الا لذات المجردة ثبت ان المباشر لتهريك الافلاك قوى جسمانية هي بمنزلة
 النفوس الحيوانية لا بداتنا ونفوس مجردة ذوات ارادات عقلية وتفعلات كلية هي
 بمنزلة نفوسنا الناطقة واهتد بهد تسليم انحصار الحركة في الطبيعية والتفسيرية
 والارادية وان التعقل الكلي لا يكون الا للجزئيات والارادات والاي الجسمانيات بانها لا سلم
 لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس
 الحركة لانها من الايون والاوزاع التي تزك ولا سلم ان القسر لا يكون الا على
 خلاف الطبع وان القاصر لا يكون الا اعتبارها يلزم تشابه الحركات وان الكلي
 من الارادة والادراك لا يصلح مبدءاً لخصوصيات الحركات لم لا يجوز ان تستند الحركات
 المتعاقبة الى ارادات وادراكات كلية متساقطة لارادة وادراك الحركة على الاطلاق

٧ على استلزام ادراك
 الكلي بغير د العقل
 والجزئي توسط
 الآلات ان للافلاك
 نفوسا مجردة وقوى
 جسمانية لما ان حرركاتها
 ليست طبيعية لان
 المطلوب بالطبع
 لا يكون مهروباً عنه
 بالطبع ولا قسرية
 لانها انما تكون على
 خلاف الطبع فتتقن
 بانضاله وعلى وفق
 القاصر فتشابه بل
 ارادية ولا يمكن التفصيل
 المحض لانه لا ينظم
 ابداء ولا تعقل الكلي
 لانه لا يصلح مبدءاً
 لجزئيات الحركة
 لاستواء نسبتها الى
 الكل واكثر المقدمات
 في حيز المنع متى

ونضيف ذلك ما اشار اليه ابن سينا في الاشارات من ان المطلوب بالحركة الوضعية لا يكون الا الوضع المميز ويتضح ان يكون موجودا لان الحاصل لا يطلب وان يكون في الحركة السرمدية جزئيا لان الحركة التوجهية اليه تنقطع عنده فمطلوب ارادة الفلك يجب ان يكون وضعا معينا مفروضا كلياً نقرضه الارادة ونجهه اليه بالحركة والتعين لابقا الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين يتنازه عن سائر احاد ذلك الكلي واعلم ان المشهور من مذهب المشائين والمذكور في التجهة والشفاء ان النفوس الفلكية قوى جسمانية منطبعة في المواد بمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح في الاشارات بان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة فقال الامام فيجب ان يكون لكل فلك نفس مجردة هي مبدأ الارادة الكلية ونفس منطبعة هي مبدأ الارادة الجزئية ورد عليه الحكيم المحقق بان هذا محال يذهب اليه احد وان الجسم الواحد يتنوع ان يكون ذاتين احدهما ذات متباينتين هو آلة لهما بل الارادات الجزئية تقيمت عن ارادة كلية ومبدؤهما نفس واحدة مجردة تدرك العقول بذاتها والجزئيات بحسب الفلك وتحرك الفلك بواسطة صورته التوعية التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا وابداننا بعينها ولا يخفى ان هذا مناقشة في اللفظ حيث سمي تلك الصورة والقوة نفسا (قال المبحث الثاني ٩) ذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس الحيوانية والانسانية متماثلة متحدة السابعة واختلاف الافصال والادراكات عائد الى اختلافات الآلات وهذا لازم على القائمين بانها اجسام والاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض واما القائلون بان النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور ومنهم الى انها مفصلة للماهية وانما تختلف في الصفات والمكانات لاختلاف الامزجة والادوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحت انواع مختلفة تحت كل نوع افراد مفصلة للماهية متناسبة الاحوال بحسب ما ينضيه الروح العلوي المسمى بالطباع التام لذلك النوع ويشبه ان يكون قوله عليه السلام الناس معادن كمدان الذهب والفضة وقوله عليه السلام الادوار جنود مجندة اذا تعارف منها ائتلف وامتنكر منها اختلف لشارة الى هذا وذكر الامام في المطالب العالية ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما معنى ان يكون كل فرد متماثلا للماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فلم يقل به قائل نصرها كذا ذكره ابو البركات في الاعتبار احيى الجمهور بان ما يعقل من النفس وبمحل حداتها معنى واحد مثل الجواهر المجردة المتعلق بالبدن والمحد تمام للماهية وهذا ضيف لان مجرد التجهيد بمحد واحد لا يوجب الوحدة التوعية اذا المعاني الجنسية ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بملوه عن اي فرد واي طائفة فمرس فهو ممنوع بل ربما يحتاج الى ضم مميز جوهرى وقد صحح بانها متنازكة في كونها نفوسا بتسرية فلو غفلت بقصور ميرة تلك كانت

٩ النفوس متماثلة
لوحدة حدها وقبل
متضالفة لاختلاف
لوازمها وآثارها
وكلاهما ضعيف
من

٩ واستنادها الى القادر المختار عندنا يقتضي حدو بها محردة كانت اولاً واختلقت ظواهر الصوص في ان الحدو، قيل البدن او بعده ولما عند القلاصة قليل قديمة لان الحادث لا يكون ابداً ولا من الجهل فنيا وكلاهما ممنوع وقيل حادثة لوجوه الاول انها قبل التعلق تكون معطلة ٣٦ ♦ ولا تنطلي في الوجود بخلاف ماسد

المفارقة فانها في روح وريحان او عذاب ونيران الثاني انه اذا حدث للبدن من اجبه الحواس فاضت عليه نفس تناسب استعداده لعموم الفيض والمشروط بالحادث حادث فان قيل فيلزم انتفاءه بانتفاء قلنا هو شرط الحدوث لا الوجود واعرض بان التمسك لاكتساب الكمال لا يكون معطلاً وبان المزاج شرط التعلق لا الحدوث الثالث وهو العدة انها بعد التعلق متعددة قطعاً فساد ان كانت واحدة فاعتمد بعد الوحدة مع متفاته الصدد مستلزم للطلب وان كانت متعددة فتمازها بالماهية ولو ازمها باق التامل وبما يصل فيها كالشعور بهويتها

من المركبات دون المجردات والجواب بعد تسليم كون النفس من الذاتيات دون الرضيات ان التركيب العقلي من الجس والفصل لا ينافي في الجرد ولا يستلزم الجمعية واحتج الاخرون بان اختلاف النفوس وصفاتها لو لم يكن لا اختلاف ما هياتها بل لا اختلاف الامزجة والاحوال البدنية والاسباب الخارجية لكات الاشخاص المتعارفة جداً في احوال البدن والاسباب الخارجية متعارفة المتقن للملكات الاخلاق من الرحمة والقوة والكرم والفضل والعفة والتجور وبالعكس واللازم باطل اذ كبر ما يوجد الامر بخلاف ذلك بل ربما يوجد الانسان الواحد قد تبدل من اجبه وهو على غير زنة الاولى ولا يخفى في ان هذا من الاغصيات الضعيفة لجوار ان يكون ذلك لاسباب اخر لا تطلع على تفاصيلها (هنا واستنادها ٩) يعني ان النفوس الانسانية سواء جعلها محردة او عادية حادثة بعد التعلق بها اثر القادر المختار وانما الكلام في ان حدوها قبل البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالي عام او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم اسأله خلقاً آخر اشارة الى اماسة النفس ولادلالة في الحديث مع كونه خبراً واحداً على ان المراد بالارواح النفوس السرية والجواهر العلوية ولا في الآية على ان المراد احدات النفس او احدات بطلها بالبدن واما الملازمة فغير من جعلها قديمة لوجهين احدهما انها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم باطل بالاتفاق على ماسيحي وجه الروم ان كل حادثة فاسدة اي تال للعدم ضرورة كونه مسوقاً بالعدم وقول القدم باق الالية لان ما اذا درام الواحد فيما يستقبل ورد ناله راريد انه قابل للعدم لا يحق فسر للعدم وان اراد الامم فلا ينافي دوام وجوده لدوم شتمه وباتيمه انها لو كانت حادثة لم تكن محردة بل مدرة لما من اكل كل صاحب مسوق بلادة والمفرد منع الملامه فاد ما ردي قديمنا لا يبرد لزوم مائة بطلها الحادث بل بطلها او يتعلق بها وهذا لا ينافي في كونه محرداً في ذاته ونهب ارسعده وشعبته الى انها حادثة لوجوه الاول انها لو كانت قديمة لكات التعلق بالبدن معطلة ولا معطلة في طبيعة وجه الروم مستثنى في مسائل التامخ ولا يلزم ذلك في بعد المفارقة من البدن لانها تكون مثلية بكما لانها ارادة رذائها وجهها لانها فتكون في شغل شغل ورد بعد تسليم ان لا تعصم في اصدمة ومن ار نفس قبل البدن ادراكات وكانت لا تعلق لجسم آخر بان يتصدد لا كات الالات شغل فلا تكون معطلة الثاني انها مشروطة عرا خاص في امد ماسد نفس خاص

ولا يستلزم الدزوي بالوارض الماددة بان يتعاف الابدان لانه بداية يستلزم التامخ وقدم الجسم اما بعد المفارقة فامتيار باق لما حصل لكن من الحراس واقفها الشعور بهويتها واعترض عم التامل ولو لم يمسح ومع انتفاء قدم الجسم وانتاسخ كيف وقد سوا ان يتلاها على حديد شمس فانها من اما

٣ يكون يبدن معين
 فقبله لا يتبين فلا وجود
 بطل التناسخ اولم
 يطل قلنا لا يبدن
 ابطال ان يتبين قبله
 يبدن آخر معين
 وهكذا وقد يجاب بان
 الخصم قد زعم ان المتبين
 متى

٢ ان ليس منها في هذا
 البدن لا يبدن في البدن
 لها تميز في بدن آخر
 فهما على التصادم
 ليس ابدن نفسان
 ولا نفس ببدن لاصا
 ولا على البدل والا
 لم ان تذكر شيئا من
 احوال البدن الاول
 ان يتبين عدد
 الكائنات على القاصدات
 وان يحاسبها نفس
 اخرى حادثة بنسب
 الاستعداد وعموم
 النفس واعترض بانها
 قد تسلم انما يتبين
 الاشتغال الى بدن آخر
 اسال لا حيوان او
 نبات او جماد على
 اختلاف آراء المتأخفة
 او جزم مساوي متى

يضمن عليه التام الاستعداد في القابل وعموم النفس من القابل والمنسوط بالحادث
 حادث بالضرورة فان قيل فيلزم ان يستدعي عند انعدام المزاج ضرورة انشاء المنسوط
 عند انشاء المنسوط قلنا يجوز ان يكون المزاج شرطاً لحدوثها لا لبقائها كما
 في كثير من المعدنات وود بتبع الصغرى لجواز ان يكون المنسوط بالمزاج تعلتها
 بابدن لا وجودها الثالث وهو المدة في اثبات المطلوب ان النفوس لو كانت قديمة قلما
 ان تكون في الازل واحدة او متعددة لاسيما الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تنق
 على وحدتها وهو باطل بالاتفاق والضرورة للقطع باختلاف الأشخاص في العلوم
 وابيها لانت واما ان تنكسر بالانقسام والتجزى وهو على الجبرد محال او يزول الواحد
 وحصول الكثرة وهو قول بالمذنب ولاني الثاني لانها اذا ابتدأتها فتخصص
 ان ارض لا يوجد سائر متماثلان والخصم يوافقنا على معالفة واما بالاراض
 وهو ايضا باطل لان اختلاف العوارض انما يكون عند تغير المواد ومادة النفس هي
 البدن ولا بدن في الازل لان المركبات الضرورية حادثة وقائما ولو سلم قال كلام
 في النفوس المتعلقة بالبدن ان الحادثة اليها انما هي في الازل بابدن قديمة لا تصور
 الابدية قال عنها الى هذه الابد ان هو تناسخ وقد ثبت بطلانه على ما سنشير اليه فان
 قيل لا يجرى ان يكون تغيرها باصل فيها كالشهور بهيائها مثلا قلنا لان هذا اما
 شهورا وانما يكون اسهل في هذه سائر الدوال في تلك تحليل التاثير بذكر دور
 في الارض ما ذكره ثم جاء ما عدها بعد مارقة الا بان راضيا لعل الانفس
 في الارض الدورية قلنا مجموع الجوز بين تارها على ما ذكرنا من خواصها التي
 لا رجحان في اخرى واقفاها المنسوبة بيننا واعترض بوجوب احدهما اما لا نسلم
 ان لا يكون كل فرد من افراد النفوس نوعا مخصصا في الشخص اذ لم تتم حجة على
 انه يجب ان توجد نفسان متماثلتان في الماهية وثانيهما اما لا نسلم امتناع ان يوجد
 جسم قديم يتعلق به النفس في الازل ثم ياتل منه الى آخر وآخر على مدل التناسخ
 كيف وعندهم التوفيق في ابطال التناسخ مبنية على حدوث العسر كما سيحيى فلو بين
 ان النفس في مملات التناسخ كل دورا فان قيل فمن نعين امتناع تعين انفس
 بالعوارض لبدية وجه لا يتوقف على الحملان التناسخ بل يقول لو كانت في هذه
 النفس بالعوارض الامة بهذا البدن لكانت متعينة قبله فلو كان موجودة سواء كان
 لتناسخ قلنا لو باطلا قلنا المارة متنوعة لجوارر تكررت قبل هذا البدن متعينة
 سدن اخر معين وله آخر واحد لا ياتي فيكون موجودة بتعينات متعاقبة
 فلا من ابطال ذلك وقد يجاب بان الاقواس بان الكلام الراسي على من علم انما تل
 النفوس وبطلان التناسخ (قاله الس) يعني ان كل نفس علم بالصورة
 انفس منها في هذا البدن من اخرى تدبر امره وان ليس به التاثير وعصر في بدن

آخر فالنفس مع البدن على التساوي ليس لبدن واحد النفس واحدة ولا تنطق نفس واحدة الا بدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر واما على سبيل التبادل والانتقال من بدن الى بدن آخر فلو جوه الاول ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان تذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان العلم والحفظ والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها الذي لا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل قطعاً الثاني انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان يكون عدد الابدان الهالكه مساوياً لعدد الابدان الحادثة لئلا يلزم تعطيل بعض النفوس او اجتماع عدة منها على التعلق ببدن واحد وتعلق واحدة منها بابدان كثيرة معاً لكان نفع قطعاً باطله قد يهلك في مثل الطوفان العلم ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة الثالث انه لو انتقل نفس الى بدن لزم ان تجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث النفس عن الملة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وذلك بحصول المزاج الصالح وعند حصول الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس لما نقرر من لزوم وجود الملول عند تمام الملة لا يقال لا بد مع ذلك من عدم المانع ولعل تعلق المنتقلة مانع ويكون لها الاولوية في المنع بحالها من الكمال لا نقول لادخل الكمال في اقتضاء التعلق بل ربما يكون الامر بالعكس فاذا منع الانتقال لحدوث اول من منع الحدوث للانتقال واعترض على الوجوه الثلاثة بعد تسليم مقدماتها بانها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر انما في ولا يدل على انها لا تنتقل الى حيوان آخر من البهائم والسياح وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مضطراً ولا الى نبات على ما جوزه بعضهم وسماه مضطراً ولا الى جرم سماوي على ما رآه بعض الفلاسفة وانما قلنا بعد تسليم المقدمات لانه ربما يعترض على الوجه الاول بمنع لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطاً او الاستمرار في تدبير البدن الآخر انما هو اطول العهد منسباً وعلى الثاني بمنع لزوم التساوي وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازماً بالبدن وعلى الفور واما اذا كان جائزاً مولواً لزم ولو بعد حين فلا يجوز ان لا تنتقل نفوس الهالكين الكثيرين او تنتقل بعد حدوث الابدان الكبيرة وما توفر من التعطل مع انه لاجبة على بطلانه فليس يلزم لان الانتهاء بالكمالات او التألم بالجهالات شغل وعلى الثالث بأنه مبني على حدوث النفس وكون فاعلها قديماً موجباً لاحاداً او قديماً مختاراً وكون الشرط هو المزاج الصالح دون غيره من الاحوال والامراض الحادثة وكون المزاج مع الفاعل تمام الملة بحيث لا مانع اصلاً والكل في حيز المنع (قال وغاية متبهمه ٣) يعني ليس للتناسخية دليل يعتد به وغاية ما تمسكوا به في اثبات التناسخ على الاطلاق ان انتقال النفس بعد المفارقة الى جسم آخر انساني او غيره وجوه الاول انها

١ في اثبات التناسخ
على الاطلاق انه
لا سبيل في الوجود
وان النفوس جبلت
على الاستكمال وذلك
في التعلق وانها قديمة
فتكون متشابهة
لاستنادها الى علل
وحجيات متشابهة
لا متاع وجود مالا
يقاها والابدان غير
متشابهة والكل
ضعيف من

لولم تتعلق لكائنات مطلقة ولا مطلق في الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعة الثانية انها
مجبولة على الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق لان ذلك شان النفس والالكائنات
حقلا لانفسا ورد بانه ربما كان الشيء طالبا لكلمة ولا يحصل لزوال الاسباب والآلات
بحيث لا يحصل لها البديل الثالث انها قديمة لما سبق من الأدلة فتكون متناهية العدد
لا متنازع وجود مالا يتناهي بالفعل بخلاف مالا يتناهي من الحوادث كالحركات
والاوضاع وما يستند اليها فانها انما تكون على سبيل التماثل دون الاجتماع والابدان
مطلقا بل الابدان الانسانية خاصة غير متناهية لانها من الحوادث المتعاقبة المستندة
الى مالا يتناهي من الادوار الفلكية واوضاعها فلولم تتعلق كل نفس الابدان واحد
لزم توزع ما يتناهي على مالا يتناهي وهو محال بالضرورة ورد بمنع قدم النفوس
ومنع لزوم تنافي القدماء لو ثبت فان الأدلة اثباتت قيامه وضع وترتيب وضع ما يتناهي
الابدان وعلاها ومنع لزوم ان يتعلق بكل بدن نفس وان اردت الابدان التي صارت انسانا
بالفضل اقتصر على منع لانهاها (قل والذي ثبت ٨) قد برهنت ان من شرعتنا القول
بالتناسخ فان مسخ اهل مائدة قرده وخنازير ودلت نفوسهم الى ابدان حيوانات اخرى والمعاد
الجسماني رد لنفوس الكل الى ابدان اخرى انسانية لقطع بين الابدان المحشورة لانكون
الابدان الهالكة بينهما لتبدل الصور والاشكال بلا نزاع والجواب ان التناسخ هو ان
النفوس بدمفارقتها الابدان تتعلق في الدنيا بابدان اخرى لتدير والتصرف والاكتمال
لان تبدل صور الابدان كما في المسخ او ان تجمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق
فتولد اليها النفوس كما في المعاد على الاطلاق وكما في احياء يحيى عليه السلام بعض الأشخاص
(قال وما يحكيه بعضهم ٣) يعني ان القول بالتناسخ في الجملة اي يتعلق بعض النفوس
بابدان اخرى في الدنيا يحكى عن كثير من الفلاسفة الا انه حكاية لاعتضادها شبهة
فضلا عن حجة ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة تاطقة بخلافها
وذلك انهم ينكرون المعاد الجسماني اهني حشر الاجساد وكون الجنة والنار دارى
ثواب وعقاب ولذات وآلام حسية ويحيطون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الابدان
والجنة عن ابتهاجها بكالاتها والنار عن تعلقها بابدان حيوانات اخرى تناسبها
فيا اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهياكل معذبة بما يليق فيها من الذل والهوان
متلا لتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق بالفار والمحب بالطاووس والشرير بالكلب
ويكون لها تدرج في ذلك بحسب الانواع والاشخاص اي تنزل من بدن الى بدن
هو ادنى في تلك الهيئة المناسبة مثلا فتبدى نفس الحريص من التعلق بيد الخنزير
ثم الى مادونه في ذلك حتى تتهيأ الى التلثم ثم تنصل بمالم العقول عند زوال تلك الهيئة
بالكلية ثم ان من المتعين من التناسخية الى دين الاسلام بروجون هذا الرأي بالمبارات
المهذبة والاستعارات المستعذبة ويصرفون اليه بعض الآيت الواردة في اصحاب

٨ من مسخ بعض
الكفرة قرده وخنازير
ومن رد النفوس الى
الابدان المحشورة
فليس من التنازع في
شيء من

من النفوس الكاذبة
تنصل بمالم العقول
والتوسطة بجرام
سماوية او اشباح
مثالية وستعرفها
والناقصة بابدان
حيوانات تناسبها فيما
اكتسبت من الاخلاق
وتمكنت فيها من
الهياكل متدرجة
في ذلك الى ان تخلص
من الظلمات بمالقيت
من انواع العذاب
والسكرات فالنصوص
القاطعة في بلب المعاد
قاطعة بكذب ولا ريب
فيها ثم انهم يصرفون
اليه بعض الآيات
الواردة في اصحاب
النار افتراء على الله
تعالى علوا كبيرا من

النار اجتزاه على الله واغترأ على ما هو دأب الملاحدة والزنادقة ومن يجري مجراه من القلوب الخفية الذين هم شياطين الانس الذين يوحون الى العوام والفاصرين من المصالحين زخرف القول ضرورا نحن جله ذلك ما قالوا في قوله تعالى كلا نصبت جلودهم اى بالساد بدانهم جلودا غيرها اى بالكون وفي قوله تعالى كلا ارادوا ان يخرجوا منها اى من دركات جهنم التي هي ابدان الحيوانات وكذا في قوله تعالى فهل الى خروج من سبيل وقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وفي قوله تعالى وما من دابة في الارض الا آية معناهم كانوا ملكهم في الخلق والمعيش والموت والصناعات فانقلوا الى ابدان هذه الحيوانات وفي قوله تعالى كونوا قررة خائنين اى بعد المارقة وفي قوله تعالى ونعشرهم يوم القيمة على وجوههم اى على صور الحيوانات المنكسة الرؤس الى غير ذلك من الآيات ومن نظر في كتب التفسير بل في سبيل الآيات لا يفتي عليه فساد هذه الهديانات وجوز بعض الفلاسفة تعليق النفوس المارقة ببعض الاجرام السماوية للاستكمال وبعضهم على ان نفوس الكهنة تنصل بمالم المجرذات ونفوس النوسطين تخلص الى عالم المثل المعلقة في طهر الوجود الملوية على اختلاف مراتبهم في ذلك ونفوس الاشقياء الى هذا العالم في طاهر الظلمات والصور المستكرهة بسبب اختلاف مراتبهم في التساقطة فيبقى بعضهم في تلك الظلمات ابدا لكون التساقطة في الغاية وبعضهم ينزل بالتدرج الى عالم الانواع المجردة وعترف حتى المثل المانعة (قال المبحث الثالث) يعني ان قتله البدن لا يوجب قتله النفس الفاعلة له مجردة كانت او مادية اى جسيما حاله لان كونها مادية له متصرفه فيه لا يقتضي فناها بقائه لكن مجرد ذلك لا يدل على كونها باقية البنية ذاهبا احتيج في ذلك الى دليل وهو عندنا النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تقتصر الى الذكر وقد اورد الامام في المطالب العالية من الشواهد العقلية والنقلية في هذا الباب ما يغني ذكره الى الاطناب واما الفلاسفة فنعموا انه يمتنع قتال النفس بوجهين احدهما انها مستندة الى علم قديمة اما بالاستقلال فتكون ازلية ابدية واما بشرط حادث هو المزاج الصالح فلا تكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط للحدوث دون البقاء وعليه منع ظاهر رتاها انها لو كانت قابلا للفساد والفساد وهي باقية بالفعل لكان فيها فعل البقاء وقوة الفساد وهما متضاران ضرورة و يمتنع ان يكون محلها واحدا لان محل قبور النبي يكون باقيا معه موصوفه وحل ان يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء والفساد والنفس جوهر بسيط محل البقاء بالفعل فيمتنع ان يكون بعينه محل لقوة الفساد او مستمته عليه فلا تكون هي ولا شيء من الجذات ذاهبا لانها والفساد وانما يكون ذلك للصور والاعراض ويكون القابل هو المادة الباقية فان قيل قوة الفناء هي امكان الدم وهو امر اعتباري لا يقتضي وجود محل اوجب

أ اتفق القائلون
بمقابلة النفس للبدن
على انها لا تفتي بقائه
لظهور ان حلافة
التدبير لا تقتضي ذلك
الا ان دليل قائمها
عندنا السمع وعند
الفلاسفة امتناع
فنائها لاستنادها الى
القديم استللا او
بشرط في الحدوث
دون البقاء وهو متعريف
ولانها لو بقيت لكانت
في مادة كالصور
والاعراض لان قوة
الفناء وقبوله معنى
امكانه الاستعدادى
للاذات الاعتباري
يفتقر الى محل يبقى عند
حصول المتبول
ويقوم به ما هو من
صفات النفس ورد
بمع ذلك في المتبول
العدى من

٣ مدرك الجزئيات عندنا النفس لانها تحكم بالكلية على الجزئى وتباير الجزئين ولان الافعال الجزئية تتوقف على ادراك جزئية اذ الرأى الكلى نسبت الى الجزئيات على السواء ولان كل احد قطع باه الذى يسمع ويصنع وعند الفلاسفة الحواس ٤١ والام يحصل الجزم بان الابصار الباصرة والسمع السامعة

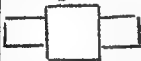
ولم توجب آفة المصنوع آفة فعله ولم يتوقف الاحساس على انفسه ولا يضافون حال النفس ولم تحصل ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع ارتباطها في المجرد ولم يحصل امتياز من التباين والتباين فيما اذا تمينا مرعا مجتمعا بين متساويين اذ لا امتياز الا بالمثل وحمل كلامهم على انها لا تدرك الجزئيات بالذات بل بالآلات رفع النزاع وبجمع بين ادلة الفريقين ولا يشكك باحساس اليها بم عدم النفس لانه لو سلم فالاشتراك في الوازم لا يوجب الاشتراك في المألوم ولا يادراك النفس هويتها لانه لا يقتضي ال ارتباط الصورة على ان الكلام في الجزئيات المادية التي

بان المراد الامكان الاستمدادى الذى يجمع مع وجود الشيء لا الامكان الذاتى الاعتبارى ورد هذا الدليل باننا لنسلم ان قوة قبول الامر العدى كالفناء مثلا يقتضى وجود محل لها يجمع مع القبول ولو سلم فتدبر ان الحدوث ايضا يقتضى مادة ويكتفى للمادة التي تعلق بها النفس من غير خلل فلم لا يكتفى مثلها في قوة الفناء وقد يجب بان القوة الاستمدادية عرض فلا بد له من محل سواء كان استمداد القبول امر وجودى او عدى ثم استمداد بدن الجنين بانه من اعتدال المزاج لان بفيض عليه من المبدأ نفس تدبر معنى مقول واما استمداده بطلان ذلك المزاج لان ينعدم ذلك المدبر في غير مقول بل غايته ان ينعدم ما بينهما من العلاقة وهو لا يقتضى الفناء (قال المصنف الرابع ٣) لانواع في ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات عندنا النفس وعند الفلاسفة الحواس لنا وجوه الاول ان ما يشير اليه كل احد بقوله انا وهو معنى النفس يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان الكلى وانه ليس هذا الفرس وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة انشائية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الكلى والجزئى او بين الجزئيات والحكم بين الشئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شئ واحد الثانى ان نفس كل احد تنصرف في بدنه الجزئى وتباشر افعله الجزئية وذلك يتوقف على ادراك تلك الجزئيات لان الرأى الكلى نسبت الى جميع الجزئيات على السواء ولان كل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلى بل مقصوده تدبير بدنه انخاص الثالث ان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد بالعدد يسمع ويصنع ويدرك المقولات وان كان يتوقف بعض هذه الادراكات على استعمال الآلات وليست النفس سوى ذلك الواحد الذى يشير اليه كل احد بقوله انا اخرج انفسهم بوجوه الاول انا فاطمون بان الابصار الباصرة والسمع السامعة وليسا فاعلى قوة واحدة وهذا في التحقيق دعوى كون المطلوب ضروريا لثاني لو لم يكن الابصار الباصرة والسمع السامعة والذوق لذاتة وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت الآفة في محال هذه القوى توجب الآفة في هذه الافعال كما لا توجهها الآفة في الاعضاء الاخرى الا لزما باطل بالبحرمة الثالث ان ادراك المحسوسات الظاهرة لو كثر النفس لا لمحسوس لما توقف على حضور المحسوس عند الحاسة لان حال النفس وادراكاته لا تتفاوت بالنية والحضور الرابع لو كان التحيل للنفس لاقوة جسمانية لما يمكن تحيل

يتمتع ارتباط صورها ولا بان تعانها بهذا (٦) البدن يقتضى (ق) تصوره والقصد اليه اذ لا يكتفى تصور بدن مالا سواء نسبت لان ذلك اتعلق شوق طبعى يقتضى المناسبة لارادى ليتوقف على تصوره بصدنه ولا يادراكها الا لا يت عند قصد استعمالها لجواز ان يكون محيلا او تكون المخصوصات بحسب الإضافة من غير

ذوات الاوضاع والمقادير لامتزاج ارتسامها في المجرّد وقد سبق انه لابد في الادراك من الارتسام الخاص لو لم يكن التخيّل لقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز بين الشيا من والتسامر فيما اذا تخيلنا لامن الخارج مر بما يخفى بمر بين متساويين في جميع الوجوه

الاقى ان احدهما على بين المربع والاخر على يساره هكذا



اذ ليس امتبارهما بالماضي ولوازمها هو عوارضها كالقدار والشكل

والسواد والبياض وغير ذلك لفرض التساوي فيها بل بالمثل وليس المثل الخارجى لان المفروض انه لم يؤخذ من الخارج تعيين المثل الادراكى والمجرّد لا يصلح محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية ولا يخفى ان اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات للاحاساس وادراك الجزئيات والمدرّك هو النفس على ما صرح به المتأخرون من الحكماء ارفع زراع القرّيين وظهر الجواب عن ادلتهم الا انه يرد اشكالات الاول ان غير الانسان من الحيوانات يدرك المحسوسات فلو كان المدرّك هو النفس المجردة كما في الانسان لما صح ذلك اذ ليست لها نفوس ناطقة وقاها والجواب انه لو سلم ذلك يجوز ان يكون المدرّك فيها هي القوى الجسمانية وفيها النفس بواسطة القوى وهذا معنى قولنا الاشتراك في القوازم وهي الاحساسات لا بوجوب الاشتراك في الماروم وهو النفس المجردة الثاني انه لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتزاج توسط الآلة في ذلك واللازم بطل بالضرورة والاتفاق والجواب ان المقتر الى توسط الآلة ادراك الجزئيات التي يمتنع ارتسام صورها في النفس المجردة واما ما لا يفتر ادراكها الى ارتسام صورة كادراك النفس ذاتها فلا يشتر الى توسط الآلة الثالث انها عند تعلّقها بالبدن تصوره بعينه اذ لا يمكن في ذلك تصور بدن كلى لان نسبته الى الكل على السواء وكانت قبل استعمال الآلات مدرّكة للجزئيات والجواب ان تعلّقها بالبدن شوق طبيعي بمقتضى النسبة لا ارادى ليقف على تصور البدن بعينه الرابع انها عند قصد استعمال الآلات للادراكات والعزّ يكفل تصورها باعيانها من غير توسط آلة والجواب انها تصورها من حيث هي آلات لهذه النفوس حاصلة في هذا البدن المحسوس فيحصل التصبيح بهذه الاضافة ولا يلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات في ذواتها كما اذا حاولنا سلوك طريق نعرفه بصفاته بحيث يتعين في الخارج وان لم نشاهده بعينه ويجوز ان ندركها بعينها على سبيل التخيّل فان التخييلات لا يجب ان تأدى من طرق لسوا البتة بقى ههنا اشكال وهو انه اذا كان المدرّك للجزئيات هو النفس لكن بمحصول الصورة في الآلة فاما ان تكون الصورة حاصلة في النفس ايضا على ما يشعر به قولهم ليس الادراك بمحصول الصورة في الآلة فقط بل بمحصولها في النفس لحصولها في الآلة وبالضرورة عند المدرّك المحضور عند الحس من غير ان يكون هناك حضور مرتين وحيث يعود المحذور اعني ارتسام صورة الجزئيات

ان انتهى الى حد الجزئية بان تدرك مثلا ساعة لنا في هذا البدن المحسوس فم يتوجه ان في ادراك المحسوس ان ارتسمت الصورة في النفس ايضا عاذا المحذور وان لم ترسم على حالة فحصل للنفس عند ارتسام الصورة في الآلة نسجها ادراكا وحضور الشيء عند النفس ولم لا يمكن مثلها في ادراك الكلى من غير صورة في النفس من

٣ فمقتداه لا ينفى ادراك الجزئيات عند فقد الآلات وعندنا تبقى بل الظاهر من قانون الاسلام الادراكات المتجددة ايضا ولهذا يتنفع بزيارة القبور والاستعانة من تقوس الاخيار متى ٣ (المبحث الخامس) قوة النفس باعتبار تأثرها عن المبدأ للاستكمال يسمى عقلا ٤٣ ٤ نظرا وباعتبار تأثيرها في البدن لتكامل عقلا عليها اما النظرى

فرايبه اربع لانه
اما استعداد ضعيف
هو محض قابليتها
للمغولات ويسمى عقلا
هيولانيا او بتوسط
هو الاستعداد
للتطريات بحصول
الضروريات ويسمى
عقلا بالملكة او غوى
هو الاقتدار على
استحضار التطريات
بلا كسب لكونها
مكتسبة مخزونة
ويسمى عقلا بالفعل
واما كمالها في ذلك
وهو حضور التطريات
عندها مشاهدتها ويسمى
العقل المستفاد وايضا
النفس اما خالية
او متعلية بالضروريات
فقط او با لتطريات
ايضا بدون الحضور
اومعه واختلفت
البارات في ان الاربع
اسمى لهذه الحالات
او النفس باعتبارها
او لقوى هي مبادئها
وفي ان المعبر في
المستفاد مجرد الحضور

والمنسوس في المجرد واما ان لا تكون الصورة حاصلة في النفس بل في الآلة فقط
على ماهو الظاهر من كلامهم وليست الآلة الاجزاء من جسم تدبره النفس فلا بد من
تحقيق اى حالة تحصل للنفس نعيمها ادراكا وحضور لاشئ عند النفس ولا يحصل
بمجرد تحقق ذلك الشئ في نفسه وحصول صورته في مادته وانها ان كانت اضافة
مخصوصة فلم لا يكتفى في ذلك في ادراك الكليات من غير اختصار الى حصول الصورة
في النفس وبالجملة فقد جاز الادراك من غير ارتسام صورة في المدرك فلم اوجبتم ذلك
في ادراك الكليات مع انكم تقولون الادراك معنى واحد يختلف بالاضافة الى الحس
او العقل (قال تبيينه ٢) لما كان ادراك الجزئيات مشروطا عند العقلا سفة بمحصول
الصورة في الآلات فعند مفارقة النفس وبطلان الآلات لا تبقى مدركة للجزئيات ضرورة
انقضاء المشروط بانقضاء الشرط وعندنا لما لم تكن الآلات شرطا في ادراك الجزئيات
امالاه ليس بمحصول الصورة لاقى النفس ولا في الحس واما لانه لا يتنفع ارتسام صورة
الجزئى في النفس بل الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات
متجددة جزئية واطلاع على بعض جزئيات احوال الاحياء سيما الذين كان ياهم
وبين الميت تفارق في الدنيا ولهذا يتنفع بزيارة القبور والاستعانة بتقوس الاخيار
من الاموات في استئزال الحيراث واستدفاع المات فان للنفس بعد المفارقة تعلقا ما بالبدن
وبالتربة التي دفنت فيها فاذا زار الى تلك التربة وتوجهت تلقاء نفس الميت حصل
بين النفسين ملاقة وافاضات (قال المبحث الخامس ٣) قد سبق ان لفظ القوة كما يطلق
على مبدأ التغير والفعل فكذا على مبدأ التغير والانعزال ففوقه النفس باعتبار تأثرها
عما فوقها من المبادئ للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها
في البدن لتكامل جوهره وان كان ذلك ايضا علما الى تكامل النفس من جهة ان البدن
آلة لها في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا علميا والمسهور ان مراتب النظرى اربع لانه
اما كمال واما استعداد نحو الكمال قوى اومتوسط او ضعيف فالضعيف وهو محض
قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تنبيهها بالهيولى الاولى الحالية في نفسها
من جميع الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والتوسط وهو استعدادها
لتحصيل التطريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة
الانتقال الى التطريات بمنزلة الامى المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس في ذلك
اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى وهو الاقتدار على

حتى يكون بحسب الوجود مثل العقل بالفعل وان كان غاية بحسب النعريف والكمال او حضور الكل بحيث
لا ينفى اصلا حتى يتمتع او يستبد جدا بحصوله ما ياتى النفس متعلية والاوى يشبه بحصر المراتب متى

استحضار النظريات متى شاءت من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة
تخصر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء
يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال فهو ان تحصل النظريات مشاهدة
بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستقدا اي من خارج وهو العقل الفعال الذي
يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيعلمه من الكمالات ونسبته اليها نسبة الشمس الى
ابصارنا وتختلف عبارات القوم في ان المذكورات اسامي لهذه الاستعدادات
والكمال او النفس باعتبار اتصافها بها او القوى في النفس هي مباديها مثلا يقال
تارة ان العقل الهولاني هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة انه
قوة استعدادية او قوة من شأنها الاستعداد المحض وتارة انه النفس في مبدأ
الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا في البواقي وربما يقال ان العقل بالملكة
هو حصول الضروريات من حيث تؤدي الى النظريات وقال ابن سينا هو صورة
المعقولات الاولى بقبيلتها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار والاستعداد
هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال في كتاب المبدأ والمعاد ان العقل
بالفعل والعقل المستفاد واحدا بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله
للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وربما قيل
هو عقل بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاد بالقياس الى فاعله واختلفوا ايضا في ان
المعتبر في المستفاد هو حضور النظريات المبككة للنفس بحيث لا تغيب اصلا حتى
قالوا انه آخر المراتب البشرية واول المنازل الملكية وانه يتمتع او يستمد جدامادات
النفس متعلقة بالبدن او مجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود على
ما صرح به الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس المطلق الذي يخدمه
سائر القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولا يفتنى ان هذا اشبه بما اتفقوا عليه
من حصر المراتب في الاربع نعم حضور الكل بحيث لا يغيب اصلا هو كمال مرتبة
المستفاد وذكر الامام في بيان المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها قابلة
لها سميت في تلك الحالة عقلا هولايا والافان حصلت الضروريات فقط سميت
حيث عقلا بالملكة وان حصلت النظريات ايضا فان لم تكن حاصلة بالفعل بل لها
قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس حيث عقلا بالفعل وان كانت حاضرة
سميت النفس عقلا مستفادا فالحالات اربع لا غير حالة الخلو وحالة حصول
الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة حصولها مع الحضور
والمراتب هي النفس باعتبارها وهو موافق لما قال ابن سينا ان النفس تكون عقلا
بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى ان حالتها مستفادة واما ما ذكر
في المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اي

امر الماش والمعاد
فيسكن بالنظري من
جهة ان افاضه
تبعث عن اراجزية
مستنبطة عن الراء
الكلية متن

٢ الحكمة النظرية
المفسرة بمعرفة الاشياء
كما هي بقدر الطاقة
البشرية وعلى العملي
الحكمة العملية المفسرة
بالتيام بالامور على
ما ينبغي بقدرها فن
هنا نقول ان الحكمة
هي خروج النفس
من القوة الى الفاعل
في كل ما يمكن وان
الفقاسم للعلم والعمل
جيدا وقد يقال
الحكمة العملية لمعرفة
الامور المتعلقة
باختيارنا ونخص
النظرية بما ليس
كذلك فان تعلقت بما
يستثنى عن المادة
ذهنيا وخارجا فابعد
الطبيعة او ذهنا
فقط فالرياضي او
يحتاج فهمها لطبيعي
والعملية ان تعلقت
باصلاح الشخص
فهذه هي الاخلاق او المبادئ في المنزل والدينية فسياسة المدن

ضرورة العقل بحيث متى شاء استعصر الضروريات واستخرج منها النظريات فلم يحد في كلام القوم (قال واما العملي ٧) يعني انها قوة بها يمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالغشيب للجار وتمييز مصلحة التي يجب الاتيان بها من المفاسد التي يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر معاشه ومعاده وبالجملة هي مبدأ حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراءه بقصها صلاحية ولها نسبة الى القوة الروحانية ومنها يتولد الضحك والحمل والبكاء ونحوها ونسبة الى الحواس الباطنة وهي استعمالها في استخراج امور مصلحة وصناعات وغيرها ونسبة الى القوة النظرية وهي ان افاضه اعني اجتهاد الاختيارية يبعث عن آراء جزئية تستند الى آراء كلية تستنبط من مقدمات اولية او مجردة او ذميمة او ظنية تحكم بها لقوة النظرية مثلا يستنبط من قولنا بذل الدرهم جيل والنفل الجميل ينبغي ان يصدر عنا ان بذل الدرهم ينبغي ان يصدر عنا ثم تحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان ينفق لهذا السحق فينبعث من ذلك شوق وارادة الى بذل القوة المحركة على دفعه الى السحق (قالو يتخرج على النظري ٢) يعني ان كل القوة النظرية معرفة اعيان الموجودات واحوالها واحكامها كما هي اى على الوجه الذي هي عليه وفي نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ونسبي حكمة نظرية وكل القوة العملية التيام بالامور على ما ينبغي اى على الوجه الذي يرضيه العقل الصحيح بقدر الطاقة البشرية ونسبي حكمة عملية وفسروا الحكمة على ما ينهل القسمن بانها خروج النفس من القوة الى الفعل في كل ما يمكن علما وعلا الا انه لما كثرت الخلاف وفنا الباطل والضلال في شأن الكمال وفي كون الاشياء كما هي والامور على ما ينبغي لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من الله تعالى وكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا ينبغي مجرد الاحكام العملية بل معنى معرفة النفس مآلها وما عليها والعمل بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة النشار اليها في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوفى خيرا كثيرا هو التقه واه اسم العلم والعمل جيدا وقد قسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي الى النظرية والعملية لانها ان كانت علما بالامور المتعلقة لعدتنا واختيارنا فعملية وغايتها العمل ونحصيل الخير والافطرية وغايتها ادراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولى الى ثلاثة اقسام فالنظرية الى الالهى والراضى والطبيعى والعملية الى علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة لان نظرية ان كانت علما باحوال الموجودات من حيث يتعلق بالمادة تصورا وقواما فهي العلم الطبيعى وان كانت من حيث يتعلق بها قواما لا تصورا فاعراض كالبعث عن الخطوط والسلوح وغيرها بما يقتضى الى المادة في الوجود لا في التصور وان كانت

٢ الفاضلة اعتدال القوة الشهوية وهي القوة الغضبية وهي النجاسة والتطعية وهي الحكمة وبموجبه
العدالة ولكل طرفا فراط وتفریط هما رذيلة فلاسفة ٤٦ ٥ الحمود والتجود وللشجاعة التهور والجل

والحكمة الجريزة
والنباوة متن

٩ المبحث السادس
قد ينشأ من النفوس
الانسانية غرائب
افعال واذا كانت
هي عندنا بمحض
خلق الله تعالى وقاد
الفلاسفة في الافعال
ان النفس قد يكون
لها قوة التصرف
في غير بدنها حتى
ربما تصبح بمنزلة
نفس للعالم او بعض
الاجسام سيما ما تاسب
بدنها فلا يبعد عنها
احداث الاطوار
والازالزل واهلاك
المسكن وازالة
الامراض ونحو ذلك
وقد تحدث اذى
فيما اعجبا لحاسة
فيها وهي الاصابة
بالعين او شرور
او غرائب بسررتها
ومزاوله افعال
خاصة تعطيها فالهوى
او باستعانة بالروح
ياتي قائلها او بالا

من حيث لا يتعلق بها لا قوا مالا تصورا فلا الهوى ويسمى العلم الاعلى وهلم ما يبد
الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك واعتراض صاحب
المطاريحات بان في الالهى ما يتعلق بالمادة في الجملة كالوحدة والكثرة والعلية والطولية
وكثير من الامور العامة وفي الرياضى ما قد يستغنى عنها كالمعدد وهو مدق قوح غيد
الحقيقة فان العدد اذا اعتبر من حيث هو كان مستغنيا عن المادة ويبحث عنه في الالهى
واذا اعتبر من حيث هو في الاوهام او في الموجودات المادية متفرقة وبجملة فيبحث
عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة فهو علم العدد المحدود من اقسام الرياضى
والى هذا اشار في الشفاء الا انه قد يناقش في اختصاص حثية الجمع والتفريق
والضرب والقسمة وبالجملة المباحث الحسابية فغير المجردات والحكمة العملية ان تعلقت
بأراء يفتخر بها حال التخصص وزكا، فقهه فالحكمة العملية والا فان تعلقت بالنظام
المشاركة الانسانية الخاصة بالحكمة المنزلية والمادة فالحكمة المدنية والسياسة (قال
واصول الاخلاق ٢) للانسان قوة شهوية هي مبدأ جذب النافع ودفع المضار من
الماكل والمساوب وغيرها وتسمى القوة البهيمية والنفس الامارة وقوة عضوية هي
مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وتسمى القوة السبعية والنفوس
الواهمة وقوة تطعية هي مداد ادراك الحقايق والشوق الى الخلقى المواقب والتبويض
المصالح والمفاسد وتحدث من اعتدال حركة الاولى القوة وهي ان تكون تصرفات
البهيمية على وفق اقتضاء التطعية لتسلم من ان يستبد بها الهوى وتستخدمها للذات
ولها طرف افراط هو الملاعة والتجور اى الوقوع في ازدياد الذات على ما ينبغي
وطرف تفریط هو الحمود اى السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والنسرع
من اللذات ابارا لا خلقه ومن اعتدال حركة السبعية الشجاعة وهي اقتيادها
للتطعية ليكون اقدامها على حسب الرؤية من غير اضطراب في الامور الهائلة
ولها طرف افراط هو التهور اى الاقدام على ما لا ينبغي وتفریط وهو الجبن اى
الحذر عما لا ينبغي ومن اعتدال حركة التطعية الحكمة وهي معرفة الحقايق على ما هي
عليه بقدر الاستطاعة وطرف افراطها الجريزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي
ولا على ما ينبغي وطرف تفریطها النباوة وهي تعطيل الفكر بالارادة والوقوف عن
اكتساب العلوم فالواسط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل حصل من
اجتماعها حالة مشابهة هي العدالة فاصول الفضائل الصفة والشجاعة والحكمة
والعدالة ولكل منها شعب وفروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذا الرذائل
الست (قال المبحث السادس ٩) اشارة ليجالية الى بيان غرائب احوال وافعال تظهر

جرام الفلكية فدعوة الكواكب او بتزيح القوى السماوية بالارضية فالتطلمات او بالحواس (من النفوس
والعنصرية فالبرنجيات او بالنسب الرياضية فالحيل الهندسية وقد يتركب بعض ذلك مع البعض متن

من النفوس الانسانية وهى عندنا بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للنفوس خلافا
للفلاسفة والكلام في ذلك يقترب على ثلاثة اقسام الاول فيما يتعلق بافعالها والثاني فيما
يتعلق بادراكها الثالثة حالة النوم والثالث فيما يتعلق بادراكها بالكتابة حالة اليقظة
فالاول مثل المجزئات والكرامات من الانبياء والاولياء والاصابة بالعين عن تلك
الخاصية بلا اختياره ومثل النهر والزمان وهو ذلك مما يكون بمنزلة الفضل واعمال
مخصوصة وذلك لان النفس تأثرا في البدن كما للجواهر العالية المجردة في عالم الكون
والفساد وليس اقتصار تأثيرها على بدنها لانطباعها فيه بل لعلاقة عشقية بينهما
فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة بما تقوى على التأثير في بدن آخر بل في حيوان
آخر بل في اجسام اخر حتى تصير بمنزلة نفس عالمة او لبعض الاجسام لاسيما الاجسام
التي يحصل لها اولوية بها لمناسبتها لبدنها وجه خاص فلا يبعد ان تحيل الهواء الى
النفس فتهبط مطرا بغد الحاجة او ازيد كالطوفان وان فعل مريكا ونسكيانو تكشفنا
وتخللا بدمها صوب ورياح وصواعق وزلازل ونبرع مياه وحيون وهو ذلك
وكذا اهلاك مدن وازالة امراض ودفع موبقات وغيرها وما تكون النفس شريفة
قوية تطالب خيرا وتدعو الله تعالى فتسحق بهيبتها واستعدادها ترجعا لوجود
بعض المكنات فيوجد وامثال هذه اذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة فان كانت
مقرونة بدعوى السوء فمجزئات والافكرامات وقد يكون في بعض النفوس خاصية
تحدث فيها اعجبها اذى ظاهرا وهو الاصابة بالعين وقد تستعين النفوس في احداث
الغرائب بمنزلة اعمال مخصوصة وهى النهر او قوى بعض الروحانيات وهى
الزمان او بالاجرام الفلكية وهى دعوة الكواكب او تنزيح القوى السماوية بالارضية
وهى الطلسمات او بالخواص العنصرية وهى التبرجات او بالنسب الرياضية وهى
الحيل الهندسية وقد يتركب بعض هذه مع بعض كبحر الاقال وتقل المياة والالات
الرفاضة والزمانه وهو ذلك مما يستعان عليها بمجموع الخواص العنصرية والنسب
الرياضية (قال وقالوا في ادراكها المتلفة رانوم ٨) لشارة الى القسم الثاني
وبان ذلك ان النفس لاشتغالها بالتفكر فيما تود عليها الخواص قلما تفرغ للاتصال
بالجواهر الروحانية فصدر كود الخواص بسبب انقراض الروح الحاملة لقوة الحس
عنهما تتصل النفس بتلك الجواهر ويطبع فيها ما فيها من صور الاشياء سيما ما هو
اليق بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من الاهل والولد والمال والبلد
وتلك الصور قد تكون جزئية في نفسها وقد تكون كلية فما كيهما للخيالة بصور جزئية
تم تطبع في الخيال وتنقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان كانت الصورة المناهضة
باقية على حالها بحيث لا تتفاوت فيما جعلته الخيالة جزئية الاباحكية والجزئية كانت الرويا
غنية عن التعبير والافان كانت هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور المعنى

٨ انها تتصل بسلالم
الغيب كود الخواص
فيحصل لها صورة
ادراكية جزئية في
نفسها او يحصل للخيالة
فان بقيت على حالها
بحيث لا تتفاوت في
المسجلة الا بالكلية
والجزئية وتوالت الى
الحس المشترك فروبا
صادقة وان تصرف
فيها الخيالة بتبديل
الصور فان امكن ان
تتعدى الاصل بضرب
من التحليل فرويا
تدبر والاضافات
احلام ومن الاضافات
ما يد على الحس
المشترك من الصور
المرتبعة في الخيال
بالاحساس او بالانتقال
اليه من الخيالة في
النوم حاصلة كانت
قبل اوحادة فيها
عند النوم لتثير افعالها
بتغير مزاج الروح
الحامل ايها كما يرى
عند غلبة الصفراء
من الاشياء الصفر
مثلا

أن النفس قد تقوى
على الاتطاع من
الحس والاتصال
بملك الغيب والخيالة
على استخلاص الحس
المشترك من الحواس
الظاهرة فتطلع على
بعض المصنوعات وما
يكون ذلك بسماع
صوت لذئ أو هائل
أو مكتوباً أو مخاطباً
من إنسان أو ملك أو جنى
أو هائف غيب وقد
يقع بعض ذلك عند
ضعف القوى الحسية
لمرض أو مجاهدته عند
دهشة الحس أو ضمير
الحيال بمل سرعة
عدو أو تأمل شفاف
مرعى البصر أو غلبة
خوف أو هو ذلك
وبالجله فصايب
النفس أظهر من أن
تخفى وأكثر من أن
تخصى وأما الكلام
في أسباب من
من الحيوانات الأخر
على ما قرر في علم
الحيوان وما يسهل
لها أيضاً فهو إما مجردة
والعلم عند الله من

بصورة لازمة أوضده مثلاً فهي رؤياً نمبر ومعنى التمييز هو التحليل بالمعنى لفعل
التحليل حتى يقضى إلى ما شاهدته النفس عند الاتصال بعالم الغيب فإن الخيالة لما فيها
من غرزة المحاكاة والانتقال ترك ما أخذت وتورد شبهة أوضدها ومناسبة ور بما تبدل
ذلك إلى آخر وآخر وهكذا إلى حين اليقظة فالعبر بنظر في الحاضر المصورة لاية صورة
وتلك لاية صورة أخرى إلى أن يقضى إلى الصورة التي أدركتها النفس وإن لم يكن هناك
مناسبة توقف عليه فترك الرؤيا تصد من أضغاث الأحلام وقد يقع ذلك بأسباب أخر
مثل أن تبقى صورة المخصوص في الحيال فتنتقل في النوم إلى الحس المشترك ومثل أن تألف
المفكرة صورة فتنتقل عنها عند النوم إلى الحيال ثم منه إلى الحس المشترك ومثل أن يتغير
مزاج الروح الحامل لقوة الخيالة فتتغير أفعالها بحسب تلك التغيرات فمن غلب على
مزاجه الصفراء حاكته بالاشياء الصفراء والدم والجرء والسوداء فيألسوداء والبنفسج
فيايلجى والتلج (قال وقالوا جميعاً بملق باليقظة ٨) هذا هو القسم الثالث وهو غريب
تتعلق بالأدراكات حالة اليقظة وذلك أن النفس قد تكون كاملة القوة فتفي بالإنجاز بين
فلاعتنها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالبادي أى المجردات العلوية المرافقة
والخيالة أيضاً تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك من الحواس
الظاهرة فلا يبعد أن يقع مثل هذه النفس في اليقظة اتصال بالبادي فيطلع فيها صور
بعض المنيات مما كان أوليكون ثم يفيض الأثر إلى الخيالة ثم ينتقل إلى الحس المشترك
فربما يكون ذلك بسماع صوت لذئ أو هائل ور بما يرد مكتوباً على لوح أو مخاطباً
من إنسان أو ملك أو جنى أو هائف غيب أو نحو ذلك وقد يكون مشاهدة صور
ملا حضوره عند الحس الاثتراف النفس كمال قوته بل الفساد في الآلات التي يستعملها
العقل كافي للمرض والجون أو لاستيلاء امرئ بهس الحس وبمير الحيال كالمندوب سرعة
وكتأمل شئ خاف مرعى البصر مددهش لياه لشيفته كسواد وراق أو غلبة خوف
أو ظن أو هو من الخيال وقد يكون ذلك بالراضات المضعفة للقوى العاقبة للنفس
عن اتصالها بالبادي الجاذبة إياها إلى جانب السفليات إلى غير ذلك من الأسباب المؤثرة
عند الفلاسفة والمادية عندنا والخالق هو الله تعالى (قال ووقع بعض الغرائب ٦)
ذهب جمهور الفلاسفة إلى أنه ليست لغير الإنسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة
للكليات وبعضهم إلى أنها لا تعرف وجود النفس لها لعدم الدليل ولا تقطع بالأنشاء
قيام الاحتمال ومابتوهم من أنه لو كانت لها نفوس لكانت إنساناً لأن حقيقة النفس
والبدن لا غير ليس بشئ بلجواز اختلاف التفسيرين بالحقيقة وحوار التبرير لفصول أخر
لا يطلع على حقيقتها وذهب جمع من أهل النظر إلى ثبوت ذلك تمسكاً بالمقول والمنقول
أما المقول فهو أنا مشاهد منها فضلاً عن غريبة تدل على أن لها إدراكات كلية
وتصورات عقلية كالأهل في بناء بيوتهم المسدسة والاعتقاد لرئيس والتل في أعداد

٤٩ وفيه تبأحت البعث الاول في آياته ﴿ وفيه وجوه الاول اول المخلوقات يلزم ان يوجد وحده و يوجد

ما بعده وماذا لك الا العقل لان الجسم كثرة وللهيولى والصورة او العرض اختار الى غير عتته في الوجود وللنفس في الابداد والا لكن عقلها الثاني علة اول الاجسام يلزم ان تشتغل على الكثرة فلا يتعداثر الواحد ويستغنى في ذاتها وفعلها عن الجسم فلا ينفضى الى تقدم الشيء على نفسه اما الجسم والعرض فظاهر اما النفس فلان فعلها مشروط بالجسم واما الهيولى والصورة فلا تلاه يحصل احدهما بدون الاخرى ومعنى الوجهين على امتناع صدور الكثير من الواحد ونفى الاختيار والصفات مع ان المعلوم الاول لا يلزم ان يكون موجودا لما بعده بل واسطة فلا يتنع ان يكون نفسا او احد جزئى الجسم وايضا اختار النفس الى الجسم في ادراكها لا ينع

ستلاها بايجاد الجسم من

الذخيرة والابل والبغل والجارى في الاهتداء الى الطريق في الليالى المظلمة والفيل في غريب احوال فشاهد منه وكثير من الطيور والحشرات في علاج امراض تعرض لها الى غير ذلك من الحيل الجبيلة التى يعجز عنها كثير من العقلاء واما القول فكتوله تعالى والطير صافات كل قد علم صلوته ونسجه وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل الآية وقوله تعالى يا ايهال او فى مسه والطير وقوله تعالى حكاية عن الهدد احطت عالم تسط به الآية وحكاية عن النمل يا ايهال النمل ادخلوا مساكنكم الآية (قال الفصل الثاني فى العقل ٢) احضب الفلاسفة على بئونه بوجوده احدها ان المعلوم الاول يجب ان يكون جوهر ا مقارفا في ذاته وقفه وهو المراد بالعقل اما الجوهرية فلان العرض لا يمكن بدون المحل فالحل اما معلول لعله الاول اعنى الواجب فلزم صدور الكثير اعنى العرض والمحل من الواحد الحقيقى ولما للعرض فلزم تقدم الشيء على نفسه ولما المقارفة فلا يمكن ان كان جمعا وهو مركب من المادة والصورة لزم المحال المذكور وان كان مادة او صورة وكل منهما لا يوجد بدون الاخر فلزم فاعلية احدهما لا يخرج اما المادة فلان شأنها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها اما تفعل بمساركة المادة فيلزم تقدمها على نفسها وان كانت نفسا اى مقارفا في ذاته لافقه فلا بد ان الذى هو شرط الفاعلية اما معلول لواجب فيلزم الكثرة او النفس فيلزم تقدمه على نفسه فصار الحاصل ان لنا امر اصح وجوده عن العلة الاولى واجباده للملوك الثاني وما ذا ك الا العقل لان الجسم لما فيه من الكثرة لا يصلح معلولا لعله الاولى وغيره لا يصلح علة للملوك الثاني لان ما يصلح متفعلية يتفرق عليه الى امر خارج عن ذاته فان كان معلولا لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان معلولا لعله الاولى لزم صدور الكثرة عنها وانها ان علة اول الاجسام يجب ان تكون عقلا والالكان اما واجبا فيلزم صدور الكثرة عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جمعا او عرضا قائما به فظاهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم والالكان عقلا لان نفسا فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثانى والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا توجد بدون الاخرى ويجوز عهما جسم فلو كان قاعل الجسم الاول احدهما لكان قبل الجسم الاول جسم وفيه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة او بمراتب واعترض على الوجهين يمنع بعض المقدمات اى لان لم امتناع صدور الكثير من الواحد وقد تنكسنا على دليه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الواجب مختارا يصدر عنه الكثرة بواسطة الارادة ولا نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر المعلوم الثانى والثالث عن تلك الصفة او عن الذات بواسطة ولا نسلم ان المعلوم الاول يجب ان يكون موجودا لما بعده لجواز ان يكون واسطة وحينئذ يجوز ان يكون اول ما يصدر

نفسا او مادة او صورة ثم يصدر بواسطته البدن او الجزء الاخر من الجسم ولا نزاع
في جواز صدور الكثير من الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ولا نسلم
ان البدن شرط لفاعلية النفس بل لادراكها فان قيل فتكون مستغنية عن المادة
في الذات والفعل ولا تفتقر بالمثل سوى هذا قلنا المدعى اثبات جوهر مفارق في ذاته
وفعله ايصادا كان او ادراكا ويجوز ان يكون الصادر الاول مستغنيا في فعله الابدائي
دون الادراكى فان اشترط في النفس الاحتياج الى المادة في الادراك فقط كان هذا نفسا
او فيها جميعا كان هذا غير العقل والنفس فلا يتم المطلوب (قال الثالث ٤) اي ثالث
وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل انه قد ثبت ان حركات الافلاك ابداعية فيكون
المطلوب محسوسا او متوقولا والاول باطل لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب
او الدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط
متشابه الاحوال لا يتغير من حالة غير ملائمة الى حالة ملائمة فحين الثاني وهو ان يكون
المطلوب متوقولا وذلك المطلوب مشوق لان دوام الحركة انما يكون لغرض طلب
تقتضية محبة مغرطة هي العشق فالعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته
او نيل شبه احدهما والا لا كان له تعلق بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات
او الصفة اما ان تال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو محال
لانها علة وجود الزمان واما ان لا تال اصلا فلا بد من اليأس من حصول ما هذا
شانه ويلزم انقطاع او دوام طلب الحاصل على ان نيل الصفة محال لامتناع زوالها
من محلها فحين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق ولا يجوز ان يكون
شبهها مستترا والا يلزم انقطاع او طلب الحاصل بل شبهها غير مستقر اي شبهها بعد
شبه بحيث يقضى شبهه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لئلا ينفية
والا يلزم انقطاع فثبت ان المطلوب حصول مشابهاة غير متناهية تحصل على
التدرج في اوقات غير متناهية لتلازم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجودا
منصفا واصفا كمال غير متناهية بهرك الفلك ويستخرج بهركه الاوضاع الممكنة
من القوة الى الفعل وبحصله بكل وضع شبه بالمعشوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه
ولم يزل يزول وضعه ويحصل آخر فيزول شبهه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب
الافراد والفلك قبل منه التيقن بواسطة تلك المشابهات ولا يجوز ان يكون ذلك هو
الواجب واللام يختلف الحركات فحين ان يكون عقلا وبثبت بذلك تعدد العقول
والاستمرار عليه انا لاسلم وجوب دوام حركة السماء وامتناع انقطاعها ولا نسلم
ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او الدفع لم لا يجوز ان يكون لغرضه اوانتسبه
او غير ذلك ولا نسلم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك ولا يلزم من تشابه اجزائها
في الحقيقة تشابه احوالها ولا نسلم انه يلزم من عدم نيل ذات المعشوق اوحالة حصول

٤ ان دوام حركات
الافلاك بالارادة
لا يجوز ان يكون الا
لنيل شبه دائم غير
منقسم بمقول كامل
بالفعل لا يقتلها كالا
والا لزم الانقطاع
او طلب المحال وليس
هو الواجب والا
لم يختلف الحركات
فحين العقل ووجدت
اكثر المقدمات من

البأس ولا من ينه انقطاع الطلب لم يهوز ان يدوم الرجاء او يكون المنشوق اوحاه
 امرا غير قابل بخصف نوحه بتصافب الافراد كما ذكرتم في الشبه ولا نسلم ان المنشوق
 الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان ذلك على الاجتماع
 دون التصافب وبعض هذه وان امكن دفعه لكن لا يزم المطلوب الابدفع الكل (قال
 المبحث الثاني في احوالها ٧) ينير الى اثبات احكام تنفرح على اثبات العقول المجردة
 منها انها عشرة بمعنى انها ليست اقل من ذلك واما في جانب الكثرة فالعقل عند الله تعالى
 كيف ولا قطع بانحصار الافلاك الكلية في التسع بل يهوز ان يكون بين تلك المحيط
 بالكل وقلة الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت في فلكه ولو لم يهوز
 ان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقل يدبر امره وقنيد هو به بوجه لا يعلم كنهه
 الا الله تعالى وحده وانما نصير عشرة مع كون الافلاك تسعة لان الاول مصدر لفلك
 ونفس وعقل وهكذا الى الآخر فتكون العقول العسادة تسعة ومع الاول المصدر
 عشرة والمناشر الذي هو عقل الفلك الاخير يدبر امر عالم العناصر بحسب
 الاستعدادات التي فصل للواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير
 العقول التأثير والمناشرة الكمالات لا تنصرف الذي للفنوس مع الابدان ومنها انها
 اولية لما سبق من ان كل حادث مسبق بمادة يعمل فيها كالصور والاعراض او يتعلق
 بها كالنفس والعقول مبرأة عن ذلك ومنها ان كلاما من العقول نوع ينحصر في شخص
 لان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا بحسب المواد وما يكتسبها من الهيئات
 ومنها ان كمالاتها حاصلة بالفعل لان خروج الشيء من القوة الى الفعل لا يكون الا بماله
 مادة تندرج في الاستعدادات بحسب تجدد المعدات من الاوضاع والحركات ومنها
 انها عاقلة لذواتها ولجميع الكليات اما لذواتها فلانها حاضرة بما هياتها عند ذواتها
 المجردة وهو معنى العقل اذ لا يتصور في عقل الشيء لنفسه حصول المشال المطابق
 واما غيرها فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل لبراهنه عن السوابب المادية
 والواحق الغريبة المانعة عن العقل وكل ما يمكن ان يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره
 من الكليات لان الصور العقلية ليست متعانة بل متعاونة وكل ما يمكن ان يعقل مع
 غيره صح ان غارنه من غير ان تتوقف صحة المقارنة على حصولهما في جوهر الماقل
 لان ذلك متأخر عن صحة المقارنة ضرورة تقدم امكان الشيء على حصوله فلا توقفت
 صحة المقارنة عليه لزم الدور فاذن صحة مقارنة المجردات وسائر الكليات ثابتة عند
 حصول المجرد في الابدان فثبت صحة تعقله ليلها اذ لا معنى لسوى مقارنتها للمجرد
 وحضورها عنده وكل ما يصح للعقول المجردة فهو حاصل بالفعل لما مر فتكون عاقلة
 لذواتها ولجميع العقول لان ذلك خبر باهة هذه الفروع على مقدمات فلسفية غير مسئلة عند
 المتكلمين فلا حاجة الى التنبية (قال وانها مبادئ يعني من احوال العقول انها مبادئ

٧ ز نحو انها عشرة
 بعدد الافلاك بعدد
 الاول نفيا لجانب
 القلة دون الكثرة
 والعناصر هو المدبر
 لعالم العناصر
 بحسب الاستعدادات
 الحاصلة من تجدد
 او ضاع الافلاك
 وانها لبراهنها من
 المادة حلولا وتقسما
 اولية منحصرة
 اوضاعها في انصافها
 جامعة لكالاتها
 طاقه لذواتها ولسائر
 المجردات بل لجميع
 الكليات دون
 الجزئيات من

ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم منه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم او حال او صفة او مملوك و يكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم منه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فتبع من هنا كثرة كلها تلزم ذاته فيصعب ان يكون مثل هذه الكثرة هي الملة لامكان وجود الكثرة معاض المملوات الاولى ثم العقول ليست متفقة الانواع حتى يلزم اتفاق آثارها بان يصدر عن كل منها عقل ونفس وعقل يلزم ان يتخلى سلسلة العقول الى ما يكون مبدأ الهوى الناصر وما يمرض لها من الصور والاعراض بحسب ماله من الحيات وما يحصل للواد من الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس فيه كثرة حيات واعتبارات واما السلوب والاضافات فانما تنقل بعد ثبوت الغير فلا عقل ثبوت الغير بها كان دورا ولم يقطعوا بان العقول ليست فوق العشرة وان حيات كل عقل تنحصر في الثلث او الاربع فلا يمنع ان يكون مبدأ تلك الثوابت عقولا كثيرة او عقلا واحدا باعتبارات وحيثيات غير محصورة وبما ذكر يندفع اعتراضات الاول ان الوجود والوجوب والامكان ان كانت امورا اعتبارية لا تصحق لها في الاعيان لم تصلح اجزاء من الملة الموجدة وان كانت وجودية متحققة فمصادرها الواجب او عن العقل لزم كون الواحد مصدرا لاكثر من الواحد وكذا لو جعلنا جهات كثرة العقل تغلق للوجوب وهو الثاني انه يلزم على ما ذكر ان يصدر عن كل عقل تلك ونفس وعقل الى ما لا ينهي فلا تنحصر العقول في عدد فضلا عن العشرة الثالث ان حديث اسناد الاشراف الى الاشراف خطائي لا يليق بالعلوم البرهانية الرابع ان اسناد تلك الثوابت مع كثرتها الى العقل الثاني باعتبار امكانه ثبت صدور الكثير من الواحد وكذا اسناد الصور والاعراض المنصرفة الى العقل الاخير الخامس انه لو كانت الحيات المدعية والاعتبارية كافية في صدور الكثير من الواحد لجاز استناده الى الواجب باعتبار ماله من السلوب والاضافات السادس انه اذا كانت العقول مختلفة بالذات حتى كان الاخير مما تنقطع عنده سلسلة العقول والافلاك بان لا يصدر عنه تلك وعقل ونفس جاز في جانب الابتداء ان لا يصدر عن العقل الاول الا عقل ثان وعن الثاني الاعقل ثالث وهكذا حتى يكون صدور تلك الاعظم بعد صدور عقول كثيرة وحينئذ لا يصح الجزم بأنه يصدر عن العقل الاول تلك وعقل ونفس وبان لعقول عشرة على عدد الافلاك مع الاول كيف والافلاك الجزئية كثيرة يستدعي كل منها مبدأ واعترفوا بأنه محتمل ان يكون بين تلك الاعظم وتلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت على تلك هذا ولا يعني ان كلاهم في هذا المقام مع ابقائه على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يشتمل على مقدمات اخرى ضعيفة وان الاحتمال والاولوية لا يجدي فضا في المطالب العلمية (قال المبحث الثالث ٢)

في الملائكة والجن
والشياطين زعموا
ان الملائكة لهم
المجردة والنفوس
الفلكية والجن
ارواح مجردة لها
تصرف في المنصربات
والشيطان هو القوة
الغفلة في الانسان
وبعضهم على ان
النفوس البشرية بعد
المفارقة ان كانت خيرة
خالصة وان كانت
شريرة فاشياطين
من

٣ فتشبهت منه ارواح كثيرة تتعلق باجزائه واطرافه والسدير لامر العرش يسمى بالنفس الكلية بدبر امره في جميع ما في لجوفه والشبه لها بمنزلة القوى للنفس الانسانية وهكذا لكل قسم من النصارى من الجبال والمفاوز والعرانات وانواع النباتات والحوانات وغير ذلك روح بدبر امره ويحفظه من الآفات يسمى بالطباع الثام وفي لسان الشرع بذلك لذلك النوع من

٣ الملائكة اجسام لطيفة تشكّل بأشكال مختلفة شأنهم الخير والطاعة والسلم والقدرة على الاعمال الشاقة الجنب كذلك الان منهم المطيع نوالصا والسياطين شأنهم الشر والافواء والمالب عليهم عنصر اتار وعلى الاواير عنصر الهواء

من

جعل هذا من مباحث العقول نظرا الى ان الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ونخص باسم الكروبيين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتأثير والقائلون من الفلاسفة بالجن والنياطين زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف وتأثير في الاجسام المنصورية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بإبدانها والنياطين هي القوى المضيفة في افراد الانسان من حيث استيلائها على القوى العقلية وصرفها عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات والذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان وقطع العلاقة منها ان كانت خيرة مطيعة لدواعي العقلية فهم الجن وان كانت شريرة باهنة على الشرور والقبائح معينة على الضلالة والانهاك في القوابة فهم النياطين وبالجملة فالقول بوجود الملائكة والجن والسياطين مما انعقد عليه اجماع الآراء ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم الصلوة والسلام وحكي منساهدة الجن عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء فلاوجه لنفيها كما لا سبيل الى اثباتها بالدلة العقلية (قال وزعموا ان لكل فلك روحا ٢) يشير الى ما ذهب اليه اصحاب الطلسمات من ان لكل فلك روحا كما بدبر امره وتشعب منه ارواح كثيرة مثلا لعرش اخي الفلك الاعظم روح بدبر امره في جميع ما في لجوفه يسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم وتشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان النفس الناطقة تدبر امر بدن الانسان ولها قوة طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وتري الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمدهم وبهروا وهكذا سائر الافلاك واثبتوا لكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول السمت تلك الدرجة وكذا لكل يوم من الالام والساعات والهار والجبال والمفاوز والعرمان وانواع السادات والحوانات وغير ذلك على ما ورد في لسان الشرع من ملك الارزاق وملك الجبال وملك البحار وملك الامطار وملك الموت ونحو ذلك وبالجملة فكما ثبت لكل من الابدان البشرية نفس مدبرة فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع بل لكل صنف روحا بدبره يسمى بالطباع الثام لذلك النوع تحفظه من الآفات والخافات وتظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية في الشخص وقدرات الاخبار الصحاح على كثرتهم جدا كقوله عليه السلام اطمت السماء وحق لها ان تسط ما فيها موضع قدم ادوفيه ملك ساجدا وراكع (قال وعندنا ٣) صاهر الكتاب والسنة وهو قولنا كثر الامنة ان الملائكة اجسام لطيفة وروانية قادرة على اشكالات بافكار مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الافعال الساقطة شأنها الطاعات ومسكنها السموات هم رسل الله تعالى الى انبياء عليهم السلام وامثله على رعيه يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يصبون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن

اجسام لطيفة هوائية يشكل بأشكال مختلفة وتظهر منها افعال عجيبة منهم المؤمن والكافر والطبيع والماعى والشياطين اجسام نارية شانها القاء النفس في الفساد والنوابة بتدبير اسباب الماعى والذات وانساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم قيل تركيب الانواع الثلاثة من امتزاج العناصر الاربعة الا ان الغالب على الشياطين عنصر النار وعلى الآخر بن عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر قد لا يكون على الترتيب من الاعتدال بل على قدر صالح من غلبة احدها فان كانت الغلبة للارضية يكون الممزج مائلا الى عنصر الارض وان كانت للائية فالى الماء او للهوائية فالى الهواء او للثارية فالى النار لا يبرح ولا يغارق الا بالاختيار او بان يكون حيوانا فيغارق بان الاختيار وليس لهذه الغلبة حد معين بل يختلف الى مراتب بحسب انواع الممزجات التى تسكن هذا العنصر ولكون الهواء والنار في غاية اللطافة والشفيف كانت الملائكة والجن والشياطين حيث يدخلون النافذ والمضائق حتى اجواف الانسان ولا يرون بحس البصر الا اذا اكتسبوا من الممزجات الاخر التى يغلب عليها الارضية والسائية جلايب وفوائى فيرون في ابدان كابدان الاس او غيره من الحيوانات وللملائكة كثيرا ما تعاون الانسان على اعمال يعجز هو عنها بقوة كغلبة على الاعداء والطيران في الهواء والنسي على الماء وتحفظه خصوصا المضطرين من كثير من الآفات واما الجن والشياطين فيصالحون بعض الاناس ويمانونهم على السحر والطلسمات والبرجمات وما يشاكل ذلك (قال ولا يمتنع ان يكتبوا ٩) اشارة الى دفع اشكالات تورد على هذا المذهب وهى ان الملائكة والجن والشياطين ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان تكون مرئية لكل سلم الحس كسائر المركبات والالغاز ان يكون بعضهم تاجال شاهقة واصوات هائلة لا تبصرها ولا تسميها والعقل جازم سلطان ذلك على ما هو شان العلوم العادية وان كانت غلبة اللطيف بحيث لا يميز رؤية الممزج يلزم ان لا يروا اصلا وان تفرق ابدانهم وتصل تركيبهم بادنى سبب واللازم باطل بما قارن من مشاهدة بعض الانبياء والاولياء اياهم ومكالتهم ومن خافهم زما ما طويلا مع هبوب الريح العاصفة والدخول في المافد الضيقة وايضا لو كانوا من المركبات المزاجية لكانت لهم صور نوعية وامرجة مخصوصة فنقض اشكالا مخصوصة كما في سائر الممزجات فلا يتصور الشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الجواب منع الملازمات اما على القول باستناد الممكنات الى القادر المختار فظاهر لجواز ان تخلق رؤيتهم في بعض الابصار والاحوال دون البعض وان يحفظ بالقدر والارادة تركيبهم وتبدل اشكالهم واما على القول بالاجبال فليجوز ان يكون فيهم

٩ احيانا جلايب من اجسام كثيفة فبراهم الانسان او يكون فيهم من النقص الكشيف ما يقتضى الظهور لبعض الابصار وفي بعض الاحوال وان يكون في امرجتههم وصورهم النوعية ما يقتضى حفظ التركيب عن الانحلال والتشكل بالاشكال واما على القول بالقادر المختار فلا اشكال ممن

٢ خاتمة من الناس من زعم ان بين عالمي الحس والعقل واسطة ﴿ ٥٦ ﴾ تسمى عالم المثال لا تصح مدته فيه لكل

موجود من المجردات
وللايات حتى الا
لو ان والاشكال
والطعوم والروائح
والاوضاع والحركات
والسكنات وغير
ذلك مثال قائم بذاته
مستثنى من المادة
والزمان والمكان
ولهذا يسمى بالثلاث
العلقة والاشباح
المجردة وعليه بنوا
امر المعاد الجسماني
... وكثيرا
... رايك و
خوارق العادات
والجن والشیاطين
والنیلان ونحو ذلك
واختصروا بان ما يشاهد
من الصور في المرايا
ونحوها ليست مدتها
صرفا ولا من عالم
الحس وهو ظاهر ولا
العقل بكونها ذوات
مقادير ولا مرتبة
في آلة جسمانية
لا متاع ارتسام الكبير
في الصغير وهذه شبهة
واهمة فبت طلبها
دعوى عالية فلم
يلفت اليه المحققون
من المتكلمين والحكماء
والفلاسفة من

من الناصر الكثيف ما يحصل منه الرؤية لبعض الابصار دون البعض وفي بعض
الاحوال دون البعض او يظهر احيانا في اجسام كثيفة هي بمنزلة الغشاء والجلاب
لهم فيبصروا ان تكون نفوسهم او اجزئتهم او صورهم التوضعية تخفى حفظ
تركيبهم عن الانحلال وتبدل اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال او يكون
فيهم من القنطة والذكا ما يعرفون به جهات هبوب الرياح وسائر اسباب انحلال
التركيب فيصترزون عنها وياوون الى اما كن لانهم ضرر واما الجواب بانه يجوز
ان تكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلا يلزم ما يحكي عنهم من الغوذية
في المتأخذ الصنيفة والظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة بالصغر والكبر ونحو
ذلك (قال خاتمة ٢) يشير الى ما ذهب اليه بعض التألهين من الحكماء ونسب الى القدماء
من ان بين عالمي الحسوس والمعتول واسطة يسمى عالم المثال ليس في مجرد المجردات
ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى
الحركات والسكنات والاشباح والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم بذاته مطلق
لا في مادة ومحل يظهر الحس بمعونة مظهر كالرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك
وقد يتخل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت الرآة والخيال او زالت
التأيلة او التحيل وبالجملة هو عالم عظيم الشفافية غير متناه محد وحذ والصالح الحسي
في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول تناصره ومركبته آثار حركات افلاكه وانحرافات
العالم العقلي وهذا ما قاله الاقدمون ان في الوجود عالما مقدارا غير العالم الحسي لا تنأى
عجابه ولا تصح مدته ومن جهة تلك المدن جابضا وجارضا وهما مدينتان عظيمتان
لكل منهما الف باب لا يصح ما فيها من الخلايق ومن هذا العالم تكون الملائكة والجن
والشیاطين والنیلان لكونها من قبيل المثال او النفوس الناطقة المفارقة للظهور فيها
وبه تظهر المجردات في صور مختلفة بالحس والتبجح والطفافة والكثافة وغير ذلك
بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني قال البدن البالي
الذي تصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الطاهرة
والباطنة قبلت وتأم بالذات والآلام الجسمانية وايضا يكون من الصور العلقية
نورية فيها نعيم السعداء وظلمة فيها عذاب الأشقياء وكذا امر النامات وكثير
من الادراكات فان جميع ما يرى في المنام او يفيض في اليقظة بل يشاهد في الامراض
وعند غلبة الحواس ونحو ذلك من الصور المقدارية التي لا تحقق لها في عالم
كلها من عالم المثال وكذا كثير من الغرائب وخوارق العادات كما يحكي عن بعض
الاولياء انه مع اقاربه يبدله كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج واله ظهر
من بعض جدر ان البيت او خرج من بيت مسدود الابواب والكوات وانه
احضر بعض الانصاف او الثار او غير ذلك من مسافة بعيدة في زمان قريب الى غير

(ذلك)

٧ وفيه فصول الاول في الذات وفيه مباحث المبحث الاول في الالهية وفيه طرسان المتكلمين والحكماء
حاصلها انه لا بد للوجودات المكتفة من موجد واجب والمحدث من محدث قدیم لاسمالة الدور او التسلسل
وقد بترهم الاستثناء عن بطلان ٥٧ في الترجيح بلا مرجح فيقال لا بد من موجود لا يحتاج الى الغير دفعا للدور

وانتسل او من
بطلان الدور
وانتسل فيذكر
وجوه الاول لو لم
يكن في الموجودات
واجب لزم وجود
الممكن من ذاته و
فساده بين الثاني مجموع
الممكنات اعني المأخوذ
ببحث لا يخرج منها
واحد لا بد لها
لامكانها من مستقل
بالفاصلة وهو لا يجوز
ان يكون نفسها ولا
كل جزء منها وهو
ولا بعض الاجزاء
لانه كونه علة لنفسه
وله ولا يقتصر
الى بعض آخر فلا
يستغل وان كل جزء
فرض ففته اولى
فتم كونه خارجا
وهو الواجب تعالى
الثالث لا بد لمجموع
الممكنات من علة لها
يجب وجوده ويشتق
عدمه ولا شيء من
آحاد الجملة كذلك

ذلك والقائلون بهذا العالم منهم من يدعي ثبوته بالكثافة والتجارب الصحيحة ومنهم
من يمتنع بان ما يشاهد من تلك الصور الجزئية في المرايا ونحوها ليست عدما
صرفة ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار
ولا من نسبة في الاجزاء الدماغية لانتاع ارتسام الكبير في الصغير ولما كانت
الدعوى طلبة والنسبة ولهيته كحما سبق لم يلتفت اليها المحققون من الحكماء
والمتكلمين (قال القصد الخامس في الالهيات ٧) اي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى
وتزييناته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز واقضاه وامتناعه فلهذا جعل المقصد ستة
فصول يستل الاول منها على تقدير الأدلة على وجود الواجب وعلى تحقيق ان ذاته
هل تحالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه لا شك في وجود
موجود فان كان واجبا فهو الراجح وان كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده
ويقتل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب
وهو المطلوب وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم اذ لا شك في وجود حادث وكل
حادث في الضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال واما ان ينتهي الى
قديم لا يقتصر الى سبب اصلا وهو الراد بالواجب وكلا الطرفين مبنين على امتناع
وجود الممكن او الحادث بلا موجد وعلى اسمالة الدور والتسلسل والممكنون لما لم
يقولوا بقديم شيء من الممكنات كان اثبات التديم اثباتا للواجب ولا يرد عليهم ما جوزه
الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاضواء العقلية اما اولافها
مر في مسألة حدوث العالم ولما تأتيا فلان ذلك انما هو في العلولات دون البطل الموجد
التي لا بد من وجودها مع وجود العلول وتوهم بعضهم انه يمكن الاستدلال
على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجيح بلا مرجح بان يقال
لا بد ان يكون في الموجودات موجود لا يقتصر الى الغير دفعا للدور والتسلسل
ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستثناء عن الغير لا يقتضي
الوجوب وانتاع العدم الاعلى تقدير بطلان الترجيح بلا مرجح والالجاز ان يكون
المستثنى عن الغير يوجد تارة ويعدم اخرى من غير ان يكون ذات الوجود
والعدم لذاته ولا يغيره بل بمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال ببحث لا يقتصر
الى ابطال الدور والتسلسل وذلك وجوه الاول لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت
بامرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن

لان كل واحد منها يحتاج الى (٨) آخر كلا وجوب (٩) بالنظر اليه الرابع مبدأ الحوادث بالاستقلال لو لم يكن
واجبا او مستغلا عليه فان كان له علة من خارج بطل الاستقلال والا فان امتنع قبل وجود الحادث لزم الانقلاب ون
ادكى لم الترجيح بلا مرجح وفي استقنا هذه الوجوه عن ابطال التسلسل نظر

من ذاته انما يلزم لولم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن آخر لالى نهاية وهو معنى التسلسل وان اردت مجموع الممكنات من حيث هي فلا بد من بيان ان علتها ليست نفسها ولا جزأ منها بل خارجا عنها وذلك احدا دلة ابطال التسلسل وبهذا يظهر ان الوجه الثاني مشتمل على ابطال التسلسل وتقريره ان مجموع الممكنات اعني المأخوذ بحيث لا يفرض عنه واحد منها ممكن بالطريق الاول وكل ممكن فيه بالضرورة فاعل مستقل اى مستجمع بجميع شرائط التأثير وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسها وهو ظاهر ولا كل جزء منها والازم توارد الملل المستقلة على مطول واحد مع لزوم كون الشيء عليه نفسه ولعله لان المستقل بعلة المركب يجب ان يكون عليه لكل جزء منه اذ لو وقع شيء من الاجزاء بعلة اخرى بطل الاستقلال ولا بعض الاجزاء منه اما اول افلاته يلزم كونه عليه نفسه ولعله على ما مر واما ثانيا فلاته مطول لجزء آخر لان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن يستند الى ممكن آخر فلا يكون مستقلا بالقاعلية واما ثالثا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا بقاعلية ذلك المجموع فمطلبه اولى بذلك لكونه اقدم واكثر تأثيرا واقل احتياجا فلا يتعين شيء من الاجزاء لذلك فتعين كون المستقل بقاعلية مجموع الممكنات منها والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة وانت خبير بان هذا اول الادلة المذكورة لبطالان التسلسل وقد سبق الكلام فيه تقرير او اعتراضا وجوابا ملاححة الى الاعادة الوجه الثالث مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فيه عليه بها يجب وجوده لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد على ما مر والعللة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز ان يكون بعضها من جعلتها لان كل بعض يفرض فيه علته يقتضيه هو اليها فلا يتحقق وحب الوجود بالتفرد المجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وهذا بخلاف المجموع المفروض من الواجب والكتاب فان بعضها منه اعني الواجب به من لامية ويتحقق انو حوب بالدليل اليه ولما كان وجوب الوجود في قوة امتناع المدم كان لهذا تقرير آخر وهو انه لا بد للمجموع الممكنات من فاعل مستقل يتمتع عددها بالخطر الى وجوده ولا شيء من اجزاء المجموع كذلك ولا خفاء في رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسلسل وورود المنع بان ما بعد الما قبل المحض لا الى نهاية كذلك شيء يجب به رجوع المجموع ويتمتع عدده الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث المقارن له في آن حدوثه ضرورة امتناع تخلف المطول عن العلة او تقدمه عليها لولم تكن واجبا او مستقلا عليه لزم المحال لانها لو كانت ممكنة بتمامها فلما ان يكون اها علة من خارج فلا تكون تامة لاحتياج الحادث الى تلك العلة الخارجية ايضا وقد فرضناها تامة هف واما ان لا يكون لها علة من خارج وحينئذ اما ان يتمتع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المين ترجعها بالمرجع وفيه

٢ لما كان الظاهر في نظر الكل هو عالم ٥٩ هـ الأجسام من الفلكيات والعنصرينات حركاتها ومركباتها

شاع فيها بينهم الاستدلال بذواتها وصفاتها لأنها لها أوحدتها على وجود صانع قديم قادر حكيم وكثر في كلام الله تعالى الإرشاد إلى ذلك لأنه انفع للجمهور وأوضح في النفوس لما في دقة الأدلة الحكيمية من قطع باب الشبهات ولم يبق احتمال أن يكون ذلك الصانع غير الواجب تعالى أما الشهادة المدسنة بأنه لا يكون الأغنياء مطلقا وهو الحق بالواجب فيكون من الافتراضات التي قلما يحلو امتنعها من التأدي إلى اليقين وأما الانساق الذهن إلى أنه لو كان مخلوقا فخالقه أولى بهذه الصفات فلا يذهب ذلك إلى غير النهاية وأما لأن المفسود الردي على من لا يعرف لهذا العالم بوجوده الخلق والأمر منه المبدأ إليه المنتهى وقد اشير إلى اعتراف السلك به عند

نظر إما أولافان الطرف أن تعلق بوجود الله فلا نسلم على تقدير امتناع لزوم الانقلاب وإن تعلق بالامتناع والإمكان فلا نسلم على تقدير الامتناع لزوم الترجيح بلامرجح وقد سبق مثل ذلك في دفع ما توهم من امتناع الحوادث في الازل ثم امكاته وأما ثانيا فلان ما ذكر مشكوك الإلزام لجريته في الملة الثامنة المشتملة على الواجب وكذا في الملة الثامنة التي هي تكون نفس الواجب لكن بالنظر إلى وجود الحوادث (قال المصنف الثاني) قد سبقت الدلالة على وجود الصانع بالبرهان وههنا نشير إلى وجوه افتراضية وإلى كونه من المشهورات التي لم يخالف فيها أحد ممن يصد به ذلّا للجمهور في إثبات ما هو معظم المطالب العالية بين ذلك أنه لا ينك أحد في وجود عالم الأجسام من الأفلاك والكواكب والعناصر والمركبات المدنية والنباتية والحيوانية وفي اختلاف صفاتها وأحوالها وقد صرح الاستدلال بذواتها وصفاتها لأنها لها أوحدتها على وجود صانع قديم قادر حكيم في أربعة طرق هي النامية فيمين الجمهور واشير إليها في أكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله تعالى كقوله تعالى إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والظلمة التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أرسل الله من السماء من ماء فالحياة الأرض يمدونها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والعصا المحر بين السماء والأرض لايت تقوم يقولون وكقوله تعالى ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر وكقوله تعالى ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر والهجوم مضطربا به وكقوله تعالى سترهم آياتي إلى الآفاق في أنفسهم وكقوله تعالى ألم تخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف السنتكم والوانكم إلى غير ذلك من مواضع الإرشاد إلى الاستدلال بالعالم الأعلى من الأفلاك والكواكب وحركاتها وأوضاعها وأحوال المتعلقة بها وبالعالم الأسفل من طبقات العناصر ومراتب امتزاجاتها والآثار الطوية والسفلية وأحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الإنسان وما أودع بذنه مما يشهد به علم اتسرح وروحه بما ذكر في علم النفس ومبنى الكل على أن افتقار الممكن إلى الوجود والحادث إلى المحدث ضروري يسببه القطرة وأن فاعل الجباب والغرابت على الوجه الأوفق الأصح لا يكون إلا قادرا حكما فارقا سلبا ذلك لكن لم يجهز أن يكون ذلك الصانع جوهرارواحيا من جهة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فإجاب من وجوه الأول أنه يعلم بالمدس والتضمين أن الصانع مثل هذا لا يكون الأغنياء مطلقا بقدر أنه كل شيء ولا يفتقر هو إلى شيء بل يكون وجوده لذنه فيكون الدليل من الافتراضات والاستكثار منها كثيرا ما يقوى الظن بحيث يفضي إلى اليقين الثاني أن ذهن الماقل يفسق إلى أن هذا الصانع أن كان هو الواجب الخالق فذلك وإن كان مخلوقا فخالقه أولى بأن يكون قادرا حكما ولا يذهب ذلك إلى غير النهاية الظهور بعض أدلة بطلان التسلسل فيكون

الاضطرار تبينها على أنه مع ثبوته بالبرهان والإقناع من المشهورات جريا على ما هو اللائق بالمطالب العالية من

في ذات الواجب
تخالف ذوات الممكنات
والا لكان امتياز
بخصوصيته وحيث
خالجوب اما للذات
فيلزم وجوب الممكنات
او مع الخصوصية
فيلزم امكان الواجب
لتركيبه وقيل بل
تمامها ونماز
بالوجوب والحيوة
وكمال العلم والقدرة
او بالالهية الموجبة
للاربعة بمثل ما مر
من ادلة اشتراك الوجود
ورد بانها اما تفيد
انعدام مفهوم الذات
الصادق على الذوات
لاتماثل الذوات لان
وقوعه عليها وقوع
لازم لاذاتي كآمر
في الوجود من
٣ لما كان الواجب
ما يتعدهم لم يخرج
بعد اثباته الى اثبات
كونه لها زائلا ابديا
والتكلمون لما
اقتصروا ببيانهم
على اثبات صانع
العالم افتتروا الى
اثبات ذلك فالازلية
لبطلان التسلسل ولما

المنتهى الى الواجب تعالى وتقدس ولهذا صرح في كثير من المواضع بتلك الآيات
انما هي لقوم يقولون الثالث ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات تنبيه من لم
يعترف بوجود صانع يكون منه المبدأ واليه المنتهى وله الامر والنهي وكونه مبدءا
الكل عند اغطاع الرجا عن المخلوقات المذكور في بعض المواضع من التزييل كقوله
تعالى فاذا ركبو في الفلك دعوا الله مخلصين وكقوله تعالى من يمسح المضطر اذا مضى
وكقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك تنبيهها
على انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوجوه الاتعابية مشهور يعترف به الجمهور من
المعترفين بالنسوة وغيرهم لما يحسب الفطرة او يحسب التهدي اليه واجب بالاستدلالات
الخفية على ما نقل عن الاخرى انه قال البصرة نقل على البعير وآثار الاقدام على
السير فمما ذات ابراج وارض ذات فبصاج لا تمل على اللطيف الخبير وخافت
الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بوجوده ولا بعدم
بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والوحدة والكثرة
والوحد والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشئ منها فلا يقال له موحود ولا واحد
ولا واجب مباينة في التنزيه ولا خفاء في انه هذان بين البطلان (قال المبحث الثالث ٦)
الحق ان الواجب تعالى يخالف الممكنات في الذات والخفية اذ لو تماثلتا واما في كل
من الاخر بخصوصية فكل الوجود والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم
اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب الثاني في لوجوب الذي
نعم يشارك ذاته ذات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اصنى ما يقوم بنفسه ويقوم به
غيره صادق على الكل صدق العارض على العروض كما ان وجود الواجب ووجود
الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع
لازم خارجي غير متقوم فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود من جهة القسمة الى الواجب
والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية ومن انعدام المقابل لاتفيد
الا الاشتراك في مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل
الذوات وتسايرها في الحقيقة فاذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب
تماثل سائر الذوات وانما تماثلها بحال اربعة هي الوجود الواجب الذي قد
يمبر عنه بالوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة الكاملة او بمصاحفة خامسة تسمى بالالهية
هي الوجبة لهذه الاربع تسك بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه العارض
بالعروض فان قيل فكيف لم يلزم التكليف القابلين تماثل وجود الواجب والممكن
تركب الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب والمتصف بالوجود هو للماهية المخالفة
لسائر الماهيات والوجود زايد عليها (قال المبحث الرابع ٣) قد يجعل من مطالب
هذا الباب ان الصانع ازل ابدي ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود

بشيء من ان الكل بشدة القديم والابدية لما مر من استلزام القدم امتناع عدمه (لذاته)

الاول في التوحيد
الواجب لاكثره فيه
اجزا لان المركب ممكن
ولا افراد الوجوه
الاول للوجود واجبا
والوجوب نفس
الماهية والالكان ممكنا
يطل اماها فيقدم
على نفسه ضرورة
تقدم الماهية بالوجوب
واما غير هاهنا لا يكون
ذاتيا لكان تمايزهما
بصين وهو يوتي
فيترك الواجب
الثاني لو تعدد الواجب
فالتين الذي به الامتياز
اما نفس الماهية
الواجبة او بها
او بلازمها فلا تعدد
او يتفصل فلا وجوب
الثالث لو تعدد
فالوجوب والتين
ان جاز اشفاكهما
لزم الوجوب بالتين
وهو محال او التين
بلا وجوب وهو امكان
وان لم يكن كان
الوجوب بالتين
فيدور او بالعكس
او كلاهما بالذات فلا
تعددا او يتفصل
فلا وجوب من

لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع عدم اذ لا وابتداء بعض المتكئين
لما اقتضوا في البيان هي ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا
افتقروا الى اثبات كونه اذ لا يفتيتا الاول بانه لو كان حادثا لكان له محدث
وبتسلسل وبانستقيم الدلالة على ان المؤثر في وجود العالم هو الله تعالى من غير
واسطة والثاني بان التقديم يستلزم عليه عدم كونه واجبا او ممكنا اليه بطريق الابطال
لان الصادر بطريق الاحتيار يكون مسبوقا بعدم وقد سبق بيان ذلك (حال الفصل الثاني
في التزيهات ٨) اي صلب ما لا يليق بالواجب عنه وفيه مباحث الاول في نفي الكثرة عنه
بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين او اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود
واجبين او اكثر واستدل على نفي التركيب بان كل مركب يحتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل
محتاج الى غير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن
ذلك الغير فاعلاها خارجا عنه وبن كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب
وسيطه او لا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولي بالامكان وبانه لما ان يحتاج
احد الجزئين الى الآخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب او لا فلا يلزم منهما
حقيقة واحدة كالحجر الموضوع يجب الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب
بوجوه الاول لو كان الواجب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنية
بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين بما به
الاشتراك وما به الامتياز وهو محال لاقبال هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوما
وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك في الصارض مع الامتياز بخصوصية
لاوجب التركيب لانا نقول وجوب الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لهما كان
ممكنا متلاهما اذ لو حلل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا حلل بها يلزم تقدمه على نفسه لان
الماهية متقدمة على المعلوم بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان
الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة قطعا فان قيل لم لا يجوز
ان تكون الخصوصية من العوارض قلنا لانها تكون معللة بالماهية او بما يقوم بها من
الصفات وهو باقى التعدد المفروض اذ الواجب حيث لا يكون بدون تلك الخصوصية
لو بامر منفصل فيلزم الاحتياج لما في لوجوب الوجود وهذا يصلح ان يجعل دليلا
مستقلا بان يقال لو تعدد الواجب فالتين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة
او متلاهما او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع
احتياج الواجب في نفسه الى امر منفصل فلها جعل في التثنية دليلا ثانيا الثالث لو كان
الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعيين وهو ضرورة وحيتذ اما ان يكون
بين الوجوب والتين لزوم او لا فان لم يكن بل جاز اشفاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التين وهو محال لان كل موجود متعين اوجواز التين بدون الوجوب وهو

٦٢٢ ﴿ فينتي الاستقلال او بكل منهما في

ينافي كون الوجوب ذاتيا يل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان
بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه
ضرورة تقدم الله على الملول بالوجود والوجوب مع محال آخر وهو كون الوجوب
الذاتي بالغير ان جعل التعين زائدا وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم
خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين الملول لازم غير متصاف فلا يوجد
الواجب بذاته وان كان التعين والوجوب بامر متفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات
لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر متفصل وهو ظاهر (قال
الرابع ٩) سرور في طرق المتكلمين فيها انها لو وجد الهان ويتصفان لاحتالة
بصفات الالهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك فاذا قصدا الى ايجاد مقدور
معين كحركة جسم معين في زمان معين فوقه اما ان يكون بهما فلزم مقدور بين
قادر بين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما بايجاده وقديس في بحث الله امتناع ذلك
واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح لا مرجح لان المقضي للقادرية ذات الاله
وللقدرية امكان الممكن قسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية من غير
رجحان ليشال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال او يقع بهما جميعا لا بكل
منهما ليلزم المحال لا نقول الاول باطل للزوم عجزهما ولان المانع عن وقوعه
باحدهما ليس الا وقوعه بالآخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا
الثاني لان التدبير استقلال كل منهما بالقدرة والارادة الوجه الخامس انه لو وجد
الهان بصفات الالهية فاذا اراد احدهما امرا كحركة جسم مثلا فاما ان يتمكن الآخر
من ارادة ضده اولا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو فرض نطق ارادته بذلك الضد
فاما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزام اجتماع الضدين اولا يقع مراد واحد منهما
وهو محال لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين بكمال القدرة على ماهو المفروض
ولاستلزامه ارتفاع الضدين المفروض امتناع حلول المحل عنهما كحركة جسم وسكونه
في زمان معين او يقع مراد احدهما دون الآخر وهو محال لاستلزامه الترجيح لا مرجح
وعجز من فرض قادرا حيث لم يقع مراده واما الثاني فلانه يلزم عجز الآخر حيث
لم يقدر على ماهو ممكن في نفسه اعني ارادة الضد والمقدرة كلها ينة سوى هذه فانها
ربما تمنع ويقال لاننا لم نختلف احدهما للآخر وارادة ضد ما اراده ممكنة حتى يكون
عدم القدرة عليها عجزا وذلك ان الممكن في نفسه ربما يصير ممكنا بحسب شرط ككون
الجسم في هذا الحيز حال الكون في حيز آخر والجواب ان الممكن في ذاته ممكن على كل
حال ضرورة امتناع الانقلاب والمتع فيما ذكرته من تحيز الجسم هو الاجتماع
اعني كونه في آن واحد في حيزين فكذا ههنا مجتمع اجتماع الارادتين وهو لا ينافي
امكان كل منهما فتعين ان لزوم المحال اتما هو من وجود الالهين فان قيل كل

مقدور بين قادرين
او باحدهما فيلزم
الترجح لا مرجح لان
نفسية المقدورات
اليها على السواء لان
القادرية بالذات
والمقدورية بالامكان
انفسا اذا اراد
احدهما امرا فان
لم يتمكن الاخر من ارادة
ضده فاجز اذ لا مانع
سوى تعلق قدرة
الاول وان عجز لزم
من فرض وقوعهما
اما وقوع الضدين
وهو محال اولا
وقوعهما وهو عجز
لهما مع الاستحالة في
تشمل حركة جسم
وسكونه او وقوع
احدهما فقط وهو
ترجح لا مرجح مع
عجز من لم يقع مراده
السادس ان اتفاقا على
كل مقدور لزم التوارد
والا فالتامع السابع
ما به التاخر ان كان من
لوازم الالهية فباطل
والا فيمكن ارتفاعه
فترفع الثانية الثامن
لادليل على الثاني فيجب
فيه والازم جهالات

التاسع لو تعدد لم يناء اذ لا اولوية لتعدد العناصر الادلة الجمعية من الاجماع والتصوص القطعية ٣ (منهما)

منها عالم بوجوده المصالح والمفاسد فإذا علم المصلحة في أحد الضدين امتنع إرادته
 الآخر قلنا لو سلم كون الإرادة تابعة للمصلحة فنرض الكلام فيما إذا استوت في
 الضدين وجوه المصالح قلنا قبل ما ذكرتم لازم في الواحد إذا وجد المقدور
 فإنه لا يبقى قائلوا عليه ضرورة امتناع إيجاد الموجود فيلزم أن لا يصلح للالهية
 قلنا عدم القدرة بناء على تغيث القدرة ليس عجرا بل كما لا للقدرة بخلاف عدم
 القدرة بناء على سد التبر طريق القدرة عليه فإنه يجز بتغيير الغير إليه وهذا
 البرهان يسمى برهان التمايز وإلى الإشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا
 قلنا أريد بالفساد عدم التكون فنقر به أنه لو تعدد الإله لم تكن السماء والأرض لأن
 تكونيهما أما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بحدسهما والكل باطل أما الأول
 قلنا من شأن الآلهة كمال القدرة ولما الآخر أن فلا مروان أريد بالفساد والمخرج
 عما هما عليه من النظام فنقر به أنه لو تعدد الإله لكان بينهما التنازع والتغالب
 وتغير صنع كل من صنع الآخر بحكم الزموم المصادي فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا
 الاتساق الذي بأصباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويحتمل الانقسام الذي به بقاء
 الأنواع وترتب الآثار الواحد السادس لو وجد الهان قلنا اتفاقا على إيجاد كل مقدور
 لزم التوارد وإن اختلفا لزم مفاسد التمايز انتهى عجزهما أو عجز أحدهما مع الترجيح
 بلا مرجح الوجه السابع لو تعدد الإله ذاته التمايز لا يجوز أن يكون من لوازم الإلهية
 ضرورة اشتراكها بل من العوارض فيصور مفارقتها فتزفع الإيفية فيلزم جواز
 وحدة الآئين وهو محال الوجه الثامن أن الواحد كاف ولا دليل على الثاني فيجب نفيه
 والألزام جهالات لا تخص مثل كون كل موجود تبصره اليوم غير الذي كان بالأمس
 ونحو ذلك قلنا قيل كان الله تعالى في الأزل ولا دليل حيثئذ يجب بأن المراد أن مالا
 دليل لنا عليه يجب علينا نفيه ولنا دليل على وجوده في الأزل وقد يجب بأن المراد أن
 مالا يمكن أن يقوم عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزال
 وإن لم يكن في الأزل بخلاف الشريك فإنه لو كان عليه دليل فاما أنزى وهو بطال لأنه
 لا يزم انفقاره إلى المؤثر بل لا يجوز عند المكثرين وأما حاشا وهو لا يستدعي مؤثرا
 ثانيا ولا يفتي صنفه بل صنف هذا المأخذ الوجه التاسع أنه لا أولية لعدد دون
 عدد فلو تعدد لم ينحصر في عدد والألزام باطل لما سبق من الأدلة على نهائ كل
 ما دخل تحت الوجود وقد سبق صنفه لوجه العاشر أن بسمة الأبداء عليه السلام
 وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدة نية فيصور التمسك بالأدلة السمية
 كاجتماع الأبداء على الدعوة إلى التوحيد ونفي الشراكة وكانصوص القطعية من
 كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل أن التعدد يستلزم الامكان لما عرفت من أدلة التوحيد
 ومالم يعرف أن الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم تثبت إثبات البسمة

٣ وفي بعض ما سبق
 ضعف لا يفتي من

والرسالة ليس بشئ لان غاية استلزام الوجوب الوحدة لاستلزام معرفته معرفتها فضلا
عن التوقف ومنها الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بيقينه (قال خاتمه ٣)
حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالهية وخواصها ولازاع لاهل الاسلام
في ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العباد وقيامهم بنفسه كلها من
من الحواصص ونفى القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالتغير
فهو نفس الالهية ووجوب الوجود قصص انما نقول بالصفات القديمة دون الذوات
ومع ذلك لا يعمل الصفة غير الذات والمترتبة انما يقولون بخلق العباد لافصالهم دون
غيرها من الازمان والاجسام نعمتو بعضهم تدبير شطر من حوادث العالم وهو
الشرور والتباج الى الشيطان على خلاف مشيئة الله تعالى وان كان باقداره وتعيينه
خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول ويجادها للنفوس وبعض
الاجسام ونفى بعض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فجمع التوحيد عندهم الى
وحدة الواجب لذاته لا غير والمترتبة انما يبالغون في نفي تعدد القديم واهل السنة
في نفي تعدد الخالق والكل متفقون على نفي تعدد الواجب المسبق للعبادة والموجد للجسم
واما المشركون فذهبوا الى التنزيه القائلون بان العالم الهين نور هو مبدأ الخيرات وظلله هو
مبدأ الشرور ومنهم المجوس القائلون بان مبدأ الخيرات هو يزدان ومبدأ الشرور
هو اهر من واختلفوا في ان اهر من قديم او حادث من يزدان وشبهتهم انه لو كان مبدأ
الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع الزوم ان
اريد بانخير من غلب خيره وبالشري من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان اريد
خالق الخير وخالق الشر في الجملة غاية الامر انه لا يصلح اطلاق الشرير لظهوره
فحين غلب شره وهو عرض بان الخير ان لم يقدر على دفع الشرير او الشرور فعاجز
وان قدر ولم يفعل فنسب اليه وان جعل ابقاؤها خيرا لما فيه من الحكم والمصالح الخفية
كأنزاع المترتبة في خلق ابلis وذريته واقداره وتعيينه من الاغواء فلعل نفس خلق
الشرور والتباج ايضا كذلك فلا يكون شررا وصفها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة
الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب فيمكن انهم اعتقدوا كونها مؤثرة
في عالم العناصر مدبرة لامور قديمة بالزمان مشغولة للعباد عند الله تعالى مفرقة بايام
اليه تعالى واما الاصنام فلا خفاء ان السافل لا يستفيد فيها شيئا من ذلك قال الامام
رحمه الله فلهي في ذلك تأويلات باطلة الاول انها صور ارواح تدر اهرهم وتعتنى
باصلاح حالتهم على ما سبق الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبير هذا العالم فمن نو
كلانها بما يناسب ذلك الكواكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطلعات القوية الاثار
لا توجد الاحيانا من ازمة متطاولة جدا فعملوا في ذلك الوقت طلبا لطلبوا بخاص
يعلمونهم ورجعون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن

(خاتمة) لم يعمل
بالتوحيد القول بقدم
الصفات ويجاد
الحويان لافصاله وان
قبح لفظ الخلق
واقبح بئنه نفويض
امر الشرور والتباج
الى الشيطان واما
القول بقدم العقول
ويجادها للنفوس
والاجسام وقدم
الافلاك وتدبيرها
لعالم العناصر فخطب
هائل والمشركون
وقاهاهم التنزيه
القائلون بمبدأين نور
وظللة والمجوس
القائلون بتدوين
الشرور حتى الاجسام
الخفية الى اهر من
وان جعل متولدا
من يزدان وعبدة
الاصنام لتأويلات
نومها والقائلون
بالولد سبحانه الله عما
يشركون متن

ما يكون من الصورة وكذا الملائكة فخذوا صوراً وابتغوا في مصيهاون ينهوا صيدوها
 لذلك الخناس انه لمعات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى فخذوا امتثالاً على صورته
 وعظمه تشفا الى الله تعالى وتوسلاً ومنهم اليهود القائلون بان من رآه ابن الله لسا
 احياه الله تعالى بعد موته وكان قرأ التوراة من ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون
 بان المسيح ابن الله حيث ولد بلا أب وود في الانجيل ذكرهما بلفظ الأب والابن
 والجواب انه ان صح النقل من غير تعريف غنى الابوة الربوبية وكونه للبدأ والمرجع
 ومعنى النبوة التوجه الى جناب الحق عز وجل بلكية كآب السيل او قصد التشريف
 والكرامة ولهذا نقل في الانجيل مثل ذلك في حق الامة ايضا حيث قال اني صاعد
 الى ابي واياكم والهى والهكم وبالجملة ففى الشركة فى الالوهية ثابت عقلاً
 وشرطاً وفى استحقاق العباد شراً وما امروا بالعبادة الهاء واحدا لا اله
 الا هو سبحانه عما يشركون **(قال البحث الثاني ٧)** الواجب ليس بجم لان كل
 جسم مركب من اجزاء عقلية هى الجنس والفصل ووجودية هى الهوى والصورة
 او الجوهر الفرد ومقدارية هى الابعاض وكل مركب محتاج الى جزئه ولاشئ
 من المحتاج واجب وليس يبرهن لان كل عرض محتاج الى محل يقومه اذ لا شئ له
 سوى ذلك ولا جوهر لان معنى الجوهر يتمكن يستثنى عن المحل او ماهية اذا وجدت
 كانت لافى موضوع فيكون وجوده ذاتاً عليه والواجب ليس كذلك على ما سبق وليس
 فى مكان وجهة لان المكان اسم للسطح الباطن من الماوى المماس للسطح الظاهر
 من المحوى او الفراغ الذى يشغله الجسم والجهة اسم المنتهى مأخذ الاشارة ومقصد
 المترك فلا يكونان الالجسم والجنس والواجب ليس كذلك وللتكلمين خصوصاً
 القدماء منهم فى هذه التنزيهات مسلك آخر ففى نفي الجوهرية والعرضية ان
 الجوهر اسم لما يتركب منه النشئ والعرض لما يستحيل بقاؤه وان كان يصح فى الشاهد
 جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض قائم بالغير وكل قائم بالغير عرض
 الا ان اطلاق الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا بدلالة اللفظ يقال فلان
 يمرى على جوهره الشريف اى اصله وهذا التوب جوهرى اى يحكم الاصل جيد الصنعة
 وهذا الامر طرس اى يزول وعرض فلان امر اى معنى لاقاربه ولا بدوم ومنه العارض
 للجناب ومن ههنا لا يخلصون الصفات القديمة القائمة بذات الله تعالى امر اضاه وفى نفي
 الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث لما سبق الثانى ان كل جسم متغير بالضرورة
 والواجب ليس كذلك لما سبق فى الثالث ان الواجب لو كان جسماً فاما ان يتصف بجميع
 صفات الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما ولما ان لا يتصف
 بنشئ فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يتمتع خلوه الجسم
 صنفهما واما ان يتصف ببعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب فى صفاته ان كان

محتاج الى جزئه
 والعرض الى محله
 والجوهر وجوده
 زائد على ماهيته
 والمكان والجهة من
 خواص الجسم و
 المتكلمون لان الجوهر
 بنشئ لفة عما هو اصل
 النشئ والعرض عما
 يتمتع بقاؤه وان دار
 مع القائم بنفسه والقائم
 بغيره والجسم حادث
 لا سبق ومغير
 بالضرورة ومتصف
 ببعض الاستعداد
 والاشكال لمخصص
 قهضاج ولو كان
 الواجب متغير ازم
 قدم الحادث اضى
 المغير وزم امكان
 الواجب وجوب
 المكان لان المغير
 محتاج الى المغير دون
 العكس ولكن اما فى
 كل حيز فيضالط
 ما لا ينفى مع لزوم
 الاستعداد واما فى
 البعض بمخصص فيحتاج
 اولاً فيلزم التجميع
 بلا مرجع
 من

ذلك لمخصص ويلزم الترجيح بلامرجح ان كلن للمخصص الرابع انه لو كان جسما لكان
متأهيا للمر في تاهي الابعاد فيكون مسئلا لان الشكل جارية من هيئة احاطة النهاية
بالجسم وحينئذ اما ان يكون على جميع الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض
لمخصص فيلزم الاحتياج او للمخصص فيلزم الترجيح بلامرجح لا يقال هذا وارد
في اتصاف الواجب بصفاته دون امتدادها لا نأقول صفاته صفات كمال يتصف بها
لذاته وامتدادها صفات نقص يتزده عنها لذاته بخلاف الامتداد المتواردة على
الاجسام فانها قد تكون متساوية الاقدام وفي نقي الخيزر والجهة وجوه الاول انه
لو كان الواجب متغيرا لزم قدم الخيزر ضرورة امتناع التغير بدون الخيزر واللازم باطل
للمر من حدوث ما سوى الواجب وصفاته الثاني انه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه
ضرورة والحضاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكن المكان مستغنيا عنه
لامكان الخلا والمستغنى عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بالطريق الاول فيكون
واجبا والفروض ان الواجب هو الممكن لا المكان ومبني الوجهين على ان الخيزر
موجود لامتهم الثالث لو كان الواجب في حيز وجهة فاما ان يكون في جميع الاحياز
والجهات فيلزم تداخل المتغيرات ومخالطة الواجب بما لا ينبغي كالفا ذورات واما
ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم الاحتياج واللام الترجيح بلامرجح
(قال واما المتفقون ٤) اجراء الجسم محرم للوجود بخلاف العرف واللفظ ولما اشتهر
من الاصطلاحات لكن اطلاق الجوهر بمعنى الوجود القائم بنفسه وبمعنى الذات
والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء فمن ههنا يقع في كلام بعضهم اطلاق لعط
الجوهر على الواجب وفي كلام ابن كرام ان الله تعالى احدى الذات احدى الجوهر
ومع هذا فلا ينبغي ان يصرا على ذلك ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود اما سمما
فلعدم اذن الشارع واما عقلا فلا يهاهم ما عليه الجسم من كونه جسما بالمعنى المشهور
وما عليه انصاري من انه جوهر واحدثثة اقام على ماسيحي واما القائلون بحقيقة
الجسمية والخيزر والجهة فقد بوا مذهبهم على قضايها وهيئة كاذبة تسلمها وعلى
طواهر آيات واحاديث تسلمها اما الاول فقولهم كل موجود فهو اما جسم او حال
في جسم والواجب يتنع ان يكون حالا في الجسم لامتناع احتياجه فحين كونه جسما
وكقولهم كل موجود اما متغير او حال في المتغير ويتن كونه متغيرا للمر وكقولهم
الواجب اما متصل بالسام واما منفصل عنه واما ما كان يكون في جهة منه وكقولهم
الواجب اما داخل في العالم فيكون متغيرا او خارج عنه فيكون في جهة منه وبدهون
في محصة هذه المنفصلات وتام انحصارها الضرورة والجواب للتع كيف وليس
تركيبها عن السى وتقيضة او للسوى لقيضة واطبق اكثر العقلاء على خلافها
وعلى ان الوجود اما جسم او جسماني او ليس بحس ولا جسماني وكذا باقي التفسيرات

٤ فهم من اطلق
الجسم بمعنى الوجود
والجوهر بمعنى القائم
بنفسه والحق المتع
شرعا واحتياطا
و منهم الجسمة
القائلون بانه جسم
على صورة ثابت امرد
او سيج اشمط او سبكة
بيضاء بتلاو المشبهة
القائلون بانه في جهة
الملاو فوق العرش
مما له او محاذيا بعد
منه او غير متناه
تمسكين بان كل
موجود جسم او
جسماني او متغير
او حال فيه ومنصل
بالسام او منفصل
وداخل العالم او
خارجه و بطواهر
النصوص المشعرة
بالجهة والجسمية
والجواب بظاهره

المذكورة والجزم بالانحصار في القسمين اتماه من الاحكام الكاذبة لوهم ودعوى
 للضرورة مبنية على الضاد والمكابة او على ان الوهميات كثيرا ما تشبه بالاوليات
 واما الثاني فكقوله تعالى وجاء ربك (وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله) (الرحمن على
 العرش استوى) (اليه يصعد الكلم الطيب) (ويبقى وجه ربك) (يد الله فوق ايديهم)
 (ولتصنع على عيني) (لما خلفت يدي) (والسماوات مطوَّلات بيمينه) (يا حسرتا على ما فرطت
 في جنب الله) الى غير ذلك وكقوله عليه السلام للجارية الحرساء ابن الله فاثارت الى السماء
 فلم ينكر عليها وحكم بسلامها وكقوله عليه السلام ان الله تعالى ينزل الى سماء الدنيا
 الحديث (ان الله خلق آدم على صورته) (ان الجبار يضع قدمه في النار) (انه يضحك الى
 اوليائه حتى تبدو نواجذه) (ان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك والجواب
 انها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية فيقطع بانها ليست على ظواهرها
 وبفرض العلم بمبانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها جريا على الطريق الاعلى
 الموافق لا وقف على الاثبات في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله لو تأولت مناسبة
 موافقة لما عليه الادلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير ومروء الاحاديث
 سلوكا للطريق الاحكم الموافق للعطف في الا الله والراسخون في الصلح فان قيل
 اذا كان الدين الحق في الخبر والجهة هابل الكتب السماوية والاحاديث النبوية
 مسخرة في مواضع لاخصى يثبت ذلك من غير ان يقع في موضع منها تصرح بنفي ذلك
 وتخصيص كاكروت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقيقة المعاد
 وحسم الاجساد في عدة مواضع واكدت غاية التاكيد مع ان هذا ايضا حقيق نفاذ التاكيد
 والتحقيق لا يقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف الاديان والآراء من التوجه الى العلو عند
 الدماء ورفع الابدى الى السماء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة بما تقتصر عنه
 عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب في خطاباتهم والاقراب
 الى صلاحهم والابق بدعوتهم الى الحق ما يكون طاهرا في التنزيه وكون الصانع
 في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات المحدث
 وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء بل من جهة ان السماء قبله
 الدماء اذ منها تنوع الخبرات والبركات وهبوط الانوار وزول الامطار (قال تنبيه
 لما ثبت) لما ثبت ان الواجب ليس بمصم طهر انه لا يتصف بتي من الكيفيات المحسوسة
 بالحواس الظاهرة او الباطنة مثل الصورة واللون والطعم والرائحة واللذة والام والفرح
 والنم والغضب والافس والافس لان البعض منها تغيرات وانفصالات وهي على الله تعالى
 محال واثبت الحكماء اللذة العقلية لان كالاته امور ملائمة وهو مدرك لها فيتهج بها
 واعتز بانه ان اراد ان يدان المسألة التي نسيها اللذة هي نفس ادراك الملايم فتغير معلوم

٤ تنبيه فلا يتصف
 بتي من الكيفيات
 والكيفيات من الطول
 والعرض والصورة
 واللون والطعم
 والرائحة والفرح
 والنم والغضب
 واللذة والام وقول
 الحكماء بالذات العقلية
 لما انه يدرك كالانها
 فيتهج بها تعانيم لو
 لو ثبت ان ادراك
 الملايم في الغايب لذة
 او لزوم لها كما في
 الساهد من

فلزايدها انها حاصلة البتة عند ادراك الملازم فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانهم يختلفان قطعاً واعلم ان بعض القدماء بالقوا في التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشيء بل العالم والقادر وغيرها على الله تعالى زعماً منهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان الماتلة انما تلزم لو كان للشيء المشترك بينه وبين غيره فيها على السواء ولا تساوى بين شئيته وشئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات واشتق من ذلك امتناع الملاحدة عن اطلاق اسم الموجود عليه ولما امتنع عن اطلاق اسم الالهية فذهب كثير من المتكلمين لان معناها المجانسة يقال ما هذا الشيء اي من اى جنس هو قالوا وما روى ان ابا حنيفة رضى الله تعالى عنه كان يقول ان الله تعالى ما به لا يعلمها الا هو ليس يصح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل من اصحابه العارفين بمذهبه ولو ثبت فمعناه انه يعلم نفسه بالمشابهة لا بدليل او خبر لوانه اسم لا يعلمه غيره فان لفظة ما قد تقع سو الاصل الاسم قال الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى ان ما لنا ما لى من الله تعالى ما هو قلنا ان اردت ما اسمه قلنا الله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسمع بصير وان اردت ما فعله فخلق الخلوقات ووضع كل شئ موضعه وان اردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس (قال المبحث الثالث ٦) الواجب لا ينفك بغيره ولا يهل فيه لما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة واما الحلول فلو جوه الاول ان الملل في الشيء يقتصر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأى الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجرادات والافتقار الى الغير ينافى الوجوب فان قيل فديكون حلول امتزاج كاللآ في الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومقتضى الى الانقسام وطأ الى حلول الجسم في الممكن الثاني انه لو حل في محل فاماع وجوب ذلك وحينئذ يقتصر الى المحل ويلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان ما يقتصر اليه الواجب اولى بان يكون واجبا واماع جواز وحينئذ يكون غنيا عن المحل والحال يجب افتقاره الى المحل فيلزم اغلاب الشيء عن الشيء محتاجا اليه هكذا قرره الامام رحمه الله ثم اعترض بانه على التقدير الاول لا يلزم الافتقار لجواز ان توجب ذاته ذلك المحل والمحل الحلول او توجب ذاته المحل والحلول جميعا ووجوب اللوازم والآثار عند المؤثر لا يوجب احتياجه اليها وعلى التقدير الثاني لا يلزم الاغلاب لانا لان لم ان الحال في الشيء تكون محتاجا اليه كالجسم المميز محل في المميز للمميز مع عدم احتياجه في ذاته اليه وقد يقرر بانه ان كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال في الشيء محتاج اليه ولا شئ من الشيء بالذات كذلك والاى وان لم يكن مستغنيا بالذات لم يلزم امكانه وقدم المحل وهو ظاهر واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات بل يلزم امكانه وقدم المحل لجواز ان يكون

٦ في انه لا ينفك بغيره سابق ولا متاع كون الواحد ولجبا يمكنه ولا يصل فيه لان الحال في الشيء محتاج اليه ولاه ان احتاج الى المحل لم يلزم امكانه والامتناع حلوله وقد يستدل بان الحلول ما صفة كال فيلزم الاستكمال بالغير اولا فيجب نفسه وبان ما اتفق العقلاء عليه من الحلول هو التبعية في الصبر وبانه لو جاز حلوله في الاجسام لما وقع للقطع بعدم حلوله في اصغرها من

كل من النفي والاحتياج مألوفاً بحسب امر خارج واجيب بان مجرد عدم الاستثناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستثنى بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسيط الاحتياج بالذات وقد قرر بانه ان كان محتاجاً بالذات لزم امكانه والامتناع خلوه ورد بان عدم الاحتياج الذاتي لا ينافي في عروض الاحتياج فلا ينافي في الحلول الثالث ان الحلول في النفي ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب مستكلاً بالغير وهو باطل وفقاً الرابع انه لو حل في شيء لزم نفيه لان المقول من الحلول باقراق الصلاء وهو حصول العرض في المبرتبة حصول الجوهر واما صفات البراري عز وجل فالفلاسفة لا يقولون بها والتكلمون لا يقولون يكونها امراماً ولا يكونها حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص التام الخامس انه لو حل في جسم على ما يزعم الخصم فلما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام او في جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف السادس لو حل في جسم والاجسام متماثلة لتكوينها من الجواهر الفردة المتتعة الحقيقة على ما بين لجاز حلوه في احقر الاجسام وادلتها فلا يحصل الجزم بعدم حلوه في مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع (قالوا القول بالحلول ٧) يعني كقائمة الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل اولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاختلافات التي تنهب اليها او هام المتخالفين في هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب اوصفتها في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفة منهم نصارى ومنهم متمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلثة اغانيم هي الوجود والعلم والسيات المبرر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون آثانياً روحاً قدساً وينون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقتوم الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة اوميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يحصلون القدرة لبيعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة هي اقنوم العلم احدثت بمسجد المسيح وندرت بناسوته بطريق الامتزاج كالجبريل عند الملكة وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند السطورية وبطريق الانقلاب لحناً ودما بحيث صار الله هو المسيح عند البقية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالتقسيم مع البدن وقيل ان الكلمة قد بداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفرقة قسله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيلات واما المتمون الى الاسلام فذهب بعض غلاة الشيعة القائلون بانه لا يتبع ظهور الروحاني بالجسماني كجبرائيل في صورة دحية الكلبي وكبعض الجن والشياطين في صورة الاناسي ولا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكليتين واولى الناس

٧ او الاتحاد عكس
من النصارى في حق
عيسى عليه السلام
وعن بعض الفلاسفة
حق اثنتهم وعن
بعض المتصوفة في
حق كلثهم واما ما
بدى بعضهم من
ارتفاع الكثرة عند
الفناء في التوحيد او
انه لا كثرة في الوجود
اصلاً فبحث آخر
من

٢ في انتفاع انتصافه بالحادث بمعنى الوجود بعد المدم خلافا ٧٠ للكرامية واما الانتصاف بانه تعلقات

بذلك على رضى الله عنه واولاده المتخصصون الذين هم خير البرية والعلم في الكمالات
العلية والعملية فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية
ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امن في السلوك وخاص معظم لجنة
الوصول فرما يصل الى الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا كانا في البحر بحيث
لا تميز او تصدبه بحيث لا تميزه ولا تميزه وحسب ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع
الامر والهي ويزول من الغريب والنجيب ما لا يتصور من البشر وفساد الرأيين
غنى عن البيان وهما مذهب آخر ان يوهمان بالخلود والاتحاد وليس منه في شيء
الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والرفقان
بحيث تضل ذاته في ذاته تعالى وصفاته في صفاته وينسب عن كل ما سواه ولا يرى
في الوجود الا الله تعالى وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث الا لله
ان العبد لا يزال يتقرب الى التواضع حتى احبها فاذا احبته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره
الذي به يبصر وحينئذ ربما تصدر عنه عبارات تشير بالخلود او الاتحاد لقصور
العبارة عن بيان تلك الحال وتعد الكشف عنها بالقل والنس على ساحل التمني فتعرف
من بحر التوحيد بقدر الامكان وتعرف بان طريق الفناء فيه اليان دون اليهان والله
الموفق والثاني ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لاكثر في اصله وانما الكثرة
في الاضافات والتعريفات التي هي بمنزلة انجيل والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد
يتكرر على المظاهر لا بطريق الخلطة وتكثر في التواضع لا بطريق الانقسام فلا خلود
هنا ولا اتحاد لعدم الاقضية والتبعية وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق العقل
والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود الى بطلانه لكن من يضل الله خاله من هاد
(قال البحث الرابع) الجمهور على ان الواجب يتمتع ان يتصف بالماديات اي الوجود
بعد المدم خلافا للكرامية واما انتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم
تكن ككونه غير رازق زيد الميت رازقا لغيره والمولود بالصفات الحقيقية الغيرة
التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فمحاز وكذا بالاحوال الحقيقية
بعدمها تكن كالماليات المتجددة بتجدد المعلومات عند ابى الحسين البصري على ما سيبي
تحقيق ذلك وبهذا يندفع ما ذكره الامام الرازي من ان القول بكون الواجب محلا
لحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يترأون عنه اما الاشارة فلان زيدا اذا وجد
كان الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان وقادرا على ما به موجود مبصرا لصورة
سامع الصوته امر الله بالصلوة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فقلولهم بمحدود المردية
والكارهية لما راد وجوده او عدمه والساعية والمبصرة لما يحدث من الاصوات
والالوان وكذا بتجدد الماليات بتجدد المعلومات عند ابى الحسين البصري واما
الملازمة فقلولهم بان الله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فني بالقبلي ثم العلية ثم البعدية

حادثة او بما يتجدد
من السلوب والا
مضافات والاحوال
فليس من المتنازع
فلا يصلح تمسكهم
والاستدلال بان
المصحح للانتصاف هو
مطلق الصفة لا لا مبرة
باعتداده لكونه عديميا
عاسد لجواز ان يكون
نور المصحح حقيقة
الصفة القديمة او يكون
القدم شرطا او
الجدوث مانعا لنا
وجوه الاول الاجماع
على ان ما يصح عليه
ان كان صفة كمال
لم يحمل عنه والالم
يتصف به الثاني ان
الانتصاف بالماديات
تغير وهو عليه محال
الثالث انه لو جاز لجاز
في الازل لاسهالة
الانقلاب وهو يستلزم
جواز وجود الماديات
في الازل لانتفاع
الانتصاف بالشي
ببؤنه الرابع انه لو جاز
لزم عدم خلوه عن
الحادث لا تصافه
قبل ذلك الحساب
بضده والحادث لرواه
وقباليته الحادث لما لم

واستضعف الاول بانه يجوز ان تكون الجوادث كالات متلاحقة مسروطة (وهم)

وهم لا يقولون بوجود كل اصنافه حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ماهو
 المتنازع وهذه النبهة هي العدة في تمسك المجوزين فلا تكون واردة في محل النزاع
 وقد تمسك بان المصحح لقيام الصفة بالواجب اما كونها صفة فيم القديم والحادث
 وامام قيد القدم اعني كونه غير مسبوق بالعدم وهو عديم لا يصلح جزاء للوثر وجوابه
 منع المحصر لجواز ان يكون المصحح ماهية الصفة القديمة المتخالفة لمناهية الصفة
 الحادثة على ان يكون الامر بن مضافين متنازعين في مفهوم الوصفية ولو سلم يجوز ان يكون
 القدم شرطاً والحدوث مانعاً اخبر الماؤون بوجوده الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث
 لجاز اتصافه عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات
 الكمال كن الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصاناً بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه
 وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما ينصف
 هو به يلزم ان يكون صفة كمال و اعترض باننا لنسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص
 وانما تكون لو لم يكن حال الخلو متصفاً بكمال يكون زواله شرطاً لحدوث هذا
 الكمال وذلك بان ينصف دائماً بنوع كمال تتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون
 حصول كل لاحق مسروطاً بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك
 فالخلو عن كل فرد يكون شرطاً لحصول كمال آخر بل الاستمرار كالات غير متناهية
 فلا يكون نصاً واجباً بان المقدمة اجاعية بل ضرورية والسند مدفوع بانه اذا
 كان كل فرد حادثاً كان النوع حادثاً ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن فرد وبان الواجب
 على ما ذكرتم لا يخلو عن الحادث فيكون حادثاً ضرورة وبانه في الازل يكون خالياً
 عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث في الازل فيكون ناقصاً الثاني وهو العدة عند
 الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال واعترض بانه ان اريد بالتغير
 مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان اريد بتغير في الواجبية
 او تأثير و انفعال عن التغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث مطول الذات
 بطريق الاختسار او بطريق الإيجاب بان يقتضي صفة كالية متلاحقة الافراد
 مسروطاً ابتداء كل بانتهاء الآخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث
 لزم جواز ازالة الحادث بوصف الحدوث وهو يطل ضرورة ان الحادث ماله اول
 والازل مالا اول له وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع
 لاصحاح انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود
 ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استعالة
 الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم
 الا ازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون قيدا للاتصاف ليلزم
 جواز ازالة الحادث ولا خفاء في ان المحال جواز ازالة الحادث بمعنى امكان ان يوجد

٦ ابتداء الكل بانقضائه
 الآخر وفيه نظر
 والثاني بان التغير يعني
 تبدل في الصفات من
 غير تأثر من التغير
 نفس المتنازع والثالث
 بان اللازم ازالة
 الجواز والحال جواز
 الازلية والرابع يمنع
 مقدمات الملازمة
 من

في الازل لازلية جوازها بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجبهة وهذا كما يقال ان قابلية
 الآله لايصاد العالم متعقبة في الازل بخلاف قابليته لايصاد العالم في الازل اي يمكن في
 الازل ان يوجد ولا يمكن ان يوجد في الازل وبني الكلام على ان يعتبر الحادث
 بنسب الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه
 بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم وللمساعدة
 انخلص على ذلك اما الملازمة فلوجهين احدهما ان التصرف بالحادث لا يخلو عنه وعن
 ضده وضد الحادث حادث لانه متقطع الى الحادث ولا شيء من التقدم كذلك لما تقرر
 ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر
 من ان ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال
 وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فانه ان اريد بالضماد ما هو المتعارف فلا نسلم ان
 لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد بمجرد ما ينفيه وجودها
 كان او عدمها حتى ان عدم كل شيء ضده ويستحيل الخلو عنها فلا نسلم ان ضدا
 الحادث حادث فلان التقدم والحدوث انحصارا من صفات الموجود خاصة بعدم الحادث
 قبل وجوده ليس بتقدم ولا حادث وان اطلقا على المعلوم ايضا باعتبار كونه غير
 مسبوق بالموجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود
 لظهور زوال عدم الازل لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبارا على معناه
 امكان الاتصاف ولو سلم فلزيتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز
 ازلية يلزم المحال وقد عرف الفرق (قال الفصل الثالث في الصفات الوجودية ٣)
 لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف الواجب بالسلبات مثل كونه واحدا مجردا ليس في جبهة
 وجبر لا يقتضي ثبوت صفات له وكذا بالاضافات والاتصال مثل كونه العلي والعظيم
 والاول والآخر والقابض والباسط والحافض والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف
 في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فتند اهل الحق له صفات ازلية
 زائدة على الذات فهو عالم وعادر له قدرة وحى له حيوة وكذا في السميع والبصير
 والتكلم وغير ذلك مع اختلاف في البعض وفي كونها غير الذات بسبب الاتفاق على
 انها ليست عين الذات وكذا في الصفات بمصها مع بعض وهذا لفرط تميزهم عن
 القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال
 هو قديم بصفاته وآزروا ان يقال هي قديمة بذاته او موجودة بذاته ولا قال هي فيه
 او معه او مجاورة له او حالة فيه لايهاجم التجاير واطبقوا على انها لا توصف بكونها
 اعراضا وحالات في القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجرى
 محرامهم من اهل البدع والاهواء وسموا القائلين بها بالصفائية ثم اختلفت اراقتهم
 فقول هو حى عالم قادر لنسبه وقيل بنفسه وقيل لكونه على حالة هي اخص صفاته

٣ وفيه مباحث البحث
 الاول صفاته زائدة
 على الذات فهو عالم
 له علم وقدر له قدرة وحى
 له حيوة الى غير ذلك
 بخلاف الفلاسفة
 والمعتزلة من

٧ لنا وجوه الأول ان حد العالم من قام به العلم وعلمه العاليه اعني كونه علما هو العلم وهذا لا يختلف شاهدا وظاهرا
بمختلف ما ليس من الوجوه التي توجب ٧٣ ٠ كون العالم علما كالمزنية والحدوث ونحو ذلك الثاني انه لا يمتنع

من العالم الامن له العلم
ومن العلوم الا ما
تسليق به العلم
فبالضرورة اذا كان
علما وكان له معلوم كان
له علم قبل علم ذاته
فليس فلا يفيد حله
على الذات ولا يتميز
الصفات ولا يقتضي
الى الابدات ويكون
العلم متلا واجبا مبدوا
صانعا للعلم موصوفا
بالكمالات فان قيل
يكني تباير المفهوم
كما في سائر المحولات
قلنا ليس الكلام في
مثل العلم والقادر
والحي بل في العلم
والقدرة والحياة
فان قيل ذاته من حيث
التعلق بالمعلومات عالم
بل علمه بالمقدورات
قادر بل قدره كالواحد
نصف الاثنين وثلاث
الثلاثة وهكذا مع ان
الموجود واحد لا غير
قلنا علوم قطعا ان
الذات لا تكون علما
وقدرة بل علما وقادرا
وبقي الكلام في المعنى

وقيل لانتفاء ولا لعل وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات ونحوه ير محل
الزاع وما يميل الى الاعتزال قل في المطالب العاليه امر المصنفات في هذه المسئلة البحث
عن محل اختلاف فن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق بالعلوم
فهناك امور نشأ الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العاليه
وان هناك تعلقا بالعلوم من غير ان يبين ان المتعلق هو العلم او العاليه ليكون هناك امور
اربعة او كلاًهما يكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلا نقبل الامر من الذات والنسبة
المسماة بالعاليه ونعني انها امر زائد على الذات موجود فيه لقطع بان المفهوم من
هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالما لم يمكنه في هذه
النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا لقادر الا الذات الموصوفة
بانه يصح منه النقل هذا وقد هرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد
صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول لو كان كونه علما وقادرا مجرد امر
اضافي لتوقف ثبوته على ثبوت العلوم والمقدورات وجود الامور الاضافية مشروط
بوجود المضامين لكن العلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا بيجاد الله
التوقف على كونه علما وقادرا (قال لنا وجوه ٧) الاول طريقة القداء وهو اعتبار
الغائب بالشاهد وتقريره على ما ذكره امام الحرمين انه لا بد في ذلك من جامع لقطع بانه
لا يصح في الغائب الحكم بكونه جساما محدودا بناء على ما لنا شاهد الفاضل الا كذلك
والجامع اربعة الله والشرط والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت في الشاهد كون الحكم
مطلبا لله كالعاليه بالعلم او مشروطا بشرط كالعاليه بالحياة او عترت حقيقة في محقق
ككون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على
المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم
وان الحكم بكون العالم علما مثل قلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة
والحياة وغيرهما وهذا احتجاج على المعترلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد
عند شتر قطعه وبكون هذه الاحكام في الشاهد مطلقة بالصفات كالعاليه بالعلم فلا يتوجه منع
الامر من نعم توجبه ما قبل ان هذه الاحكام انما تطلق في الشاهد لجوازها فالتعلق في الغائب
لوجوبها وان من شرط القياس ان يتناول امران فثبت لاحدهما مثل ما ثبت للآخر وهذه
الاحكام مختلفة قاطبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك
وكذا الصفات التي اثبتوها عللا لها واجب بان الوجوب لا ينافي التعليل فانه
لا يطل الا بالواجب والجازي يطل بالجازي وانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا الصفات فيما
يتعلق بالمقصد فان العلم انما يوجب كون العالم علما من حيث كونه علما لان حيث كونه

الذي هو مأخذ الاشتقاق (١٠) ولا يفيدك تسميته بالتعلق (ن) لقطع بانه من الصفات الحقيقية
لا الاعتبارية العقلية لاثبات قوله تعالى انزه بعلمه فاعلموا انما انزل بعلم الله ذير القوة التين ان القوة لله

عرضنا اوحاداً او نحو ذلك الوجه الثاني ان الله تعالى عالم وكل عالم فيه علم اذ لا يمتثل
من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره وتقرر آخر ان الله تعالى معلوما وكل من له
معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم الا ما يتعلق به العلم فان قيل سلنا ان له علماً لكن لم لا يمتثل
ان يكون علمه نفس ذاته لازياداً عليه وكذا سائر الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات
احدها ان لا يكون حل تلك الصفات على الذات مفيداً بمنزلة قوائنا الانسان بشعر
والذات ذات والعالم عالم والعالم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي
الحياة وكذا البواقي من غير تمايز اصلاً لانها كلها نفس الذات فينتظم قياس هكذا
العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس
القدرة ضرورة وثالثها ان يميز العقل يكون الواجب طالما قادراً حياً سمياً بصيراً
من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضرورياً وراثتها ان يكون
العلم مثلاً واجب الوجود لذاته قائماً بنفسه صانعاً للعالم مبدءاً للعباد حياً قادراً سمياً
بصيراً الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفقاً حتى صرح الكمبي بان من زعم ان
علم الله يبدد فهو كافر فان قيل يكفي في عدم لزوم هذه المحالات كون المفهوم من
الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مفاداً للمفهوم من الاخرى
وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب الا ترى ان حل
مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان مفيد وربما يحتاج الى البيان
مع امتداد الذات وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك او الضحك هو الكاتب والناطق
قلنا ليس الكلام في العالم والقادر والحى وهو ذلك بما يجعل على الذات بالمواطاة
بل في العلم والقدرة والحياة ونحوها بما لا يجعل الا بالاشتقاق قائماً اذا كانت نفس
الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهراً فان قيل انما يلزم ذلك لو لم تكن الذات
مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متمايزة بحسب الاعتبار وان كانت
منفصلة بحسب الوجود وذلك بان تكون الذات من حيث تتعلق بالمعلومات طالما بل علماً
ومن حيث تتعلق بالمقدورات قادراً بل قدرة ومن حيث كونه بحيث يصح ان يعلم
وبقدر حيال حياة وعلى هذا القياس ويكون معنى الجمل ان الذات متعلقة بالمعلومات
وبالمقدورات مثلاً ولاختفاء في اغاذه واقتضاه الى البيان ولا في تمايز الاعتبارات
بعضها عن البعض من غير تكرار في الذات اصلاً بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد
نصف الاثنين ثلث الثلثة ربع الاربعه وهكذا الى غير النهاية مع ان الموجود واحد
لا عبر والجمل مفيد والصفة متغيرة عن الثلثة قلنا كون الذات نفس يتعلق الذى
هو العلم والقدرة مثلاً ضرورياً البطان ككون الواحد نفس الصفة والصفة
وانما هو عالم وقادر فيبقى الكلام في مأخذ الاشتقاق اعني العلم والقدرة وانه لا بد
ان يكون معنى وراء الذات لانفسه ولا يفدك تسميته بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس

٢ الاول ان الكل

مستند اليه بصفاته

فيلزم كونه قابلا وفاصلا

وردمع بطلانه الثاني

انها صفات كمال

فيستلزم استكمالها بالغير

وردمها ليست خيرة

ولوسلم فاصحالة الا

ستكمال بمعنى ثوب

صفة الكمال له نفس

التنازع الثالث ان

عالميه مثلا واجبة

والواجب لا يعطل

وردمه تسليم كون

العالمية غير العلم

بان الواجب بمعنى

ما يتبع خلق الذات

عنه لانسلم استصاله

تعطيه بصفة ناشئة من

الذات الرابع ان القول

بعدد القدماء كقر

بالاجماع وردبانه لا تقابرا

ههنا فلا تعدد ولوسلم

فليس كل ازل قدما بل

اذا كان قائما بنفسه

ولوسلم فالكفر اجراما

تعدد القديم بمعنى عدم

السوية بالغير ولو

سلم في الذوات

خاصة كالزمن النصاري

متن

من الاعتبار العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان بل من
المعاني الحقيقية فلا بد من القول بكونها نفس الذات فيعود المحذور او وراه الذات
فثبت المطلوب وايضا وصف العالمية او القادرية وكذا العلوية او التقديرية
انما يتحقق بعد تمام الخلق على ما ذكر يكون كل من العلم والقدرية عبارة عن تعلق
الذات بامر فلا بد في التمايز من خصوصية بها يكون احد الطرفين علما والآخر
قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات والحاصل انه لازع في انه تعالى عالم حي
قادر ونحو ذلك وهذه الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء
مشتقة منها اثبات ما هو مأخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتكهن
من الفصل والترك ونحو ذلك فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني لئلا واجب كيف
والخلو عنها نقص وذهاب اي انه لا يعلم ولا يتقدم هذه المعاني يتبع ان تكون
نفس الذات لا متنازع فيها بما فيها ولما سبق من المحالات فتدبر كونها معاني وراء
الذات والمتمثلة مع ارتكابه شاعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرضون راما
برأس بل يباهون بنى الصفات ويسدون اثباتها من الجهالات الوجود الثالث
التصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث لا يحتمل التأويل كقوله تعالى ازه
بعلمه وقوله فاصلا انما ازل يعلم الله اي متسا لعله بمعنى انه تعلق به العلم لا بمعنى مقارنا
للمعلم يلزم كون العلم بمنزلة لا فيجب تأويله وكقوله تعالى ان القوة لله وقوله تعالى
ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين (قال تمسك الحافظ بوجه ٢) فلما ثبت بنى
الصفات شبه بعضها على اصول الفلسفة تمسكا فلا سفة وبعضها على قواعد
الكلام تمسكا للمتمثلة وبعضها من مخترعات اهل السنة على احد الطرفين دفعا
لها ولم يصرح في المتن بنسبة كل الى من تمسك به لعدم خضاه على الناظر في المقدمات
الاول وهو للفلاسفة لو كانت له صفة زائفة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم بنفسها
فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وما وقع في كلام بعض
العلماء من ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته خضاه عنها واحدة لذات
الواجب اي مستند الى الله بطريق الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار
يلزم كونها حادثة وكون القدرة متلا مسبوقة بقدرة اخرى ومأتمت من كون
الواجب مختارا الاموجيا انما هو في غير صفته واما امتداد الصفات عدد من متنها فليس
الانطريق الايجاب وكذا قولهم على الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان
يفضي ان يخص بغير صفته ولا يفني ان مثل هذه التخصيصات في الاحكام العقلية بيد
جدائم صغاه على تقدير نفعيتها ولزوم امكانها يجب ان تكون اثره لا متنازع
افتقار الواجب في صفاته وكالاته الى الغير فيلزم كونه القابل والفاعل وهو باطل
لما مر واجيب بالعلم كالمزود وقرر لزوم كونه العالم بل جميع المبكيات مستندة

اليه وكلامه الزاوي والا فأكثر المبكّنات عند الفلاسفة أثر للغير وان كانت بالآخرة
منتهية الى الواجب مستندة اليه بالواسطة وهذا لا يوجب كونه الفاعل الثاني الصفة
الزائدة ان لم تكن كاللا يجب فيها عنه لتزجئة عن نقصان وان كانت يلزم استكمالها
بأنه وهو يوجب نقصان بالذات فيكون محالا واجيب باننا لانسلم ان ما لا يكون
كما لا يكون نقصانا وان ما لا يكون هو الشيء يكون غيره بل صفاته لاهو ولا غيره ولو
سلم فلانسلم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل
ذلك غاية الكمال الثالث وهو للمتزلة ان طليته واجبة لاستحالة الجهل عليه ولا استحالة
اختاره الى قائل بحمله علما وكذا البواقي والواجب لا يعمل لان سبب الاحتياج الى
العلم هو الجواز ليرجع جانب الوجود فصاليته مثلا لا تعمل بالعلم بل يكون هو عالم
بالذات بخلاف طليتها فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون العالية امر اوراق العلم
مطلابه كما هو رأى مبنى الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود
لذاتها ليتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا يتناقى كونها مطلقة
بصفة ناشئة عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط رابع وهو العدة الوثقى
لذات الصفات من المئين انها اما ان تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه
في الازل عن العلم والقدرة والحياة وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد
والاحتيار او بشرائط حادثة لابتدائها لها والكل باطل بالاتفاق واما ان تكون قديمة
فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجراح المسلمين وقد كفرت المصارى بزيادة قد عين
فكيف بالاكثروا لجيب باننا لانسلم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض
ليثبت التعدد فان الغير بين هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بمكان
او زمان او بوجود وعدم او هما ذاتان ليست احدهما الاخرى وتفسيرهما بالثنتين
او الموجودين او الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولا اشعار في هذا التفسير
بذلك قال صاحب التبصرة وهكذا تفسيرهما بالثنتين من حيث ان احدهما ليس
هو الآخر لصدقه على الكل مع الجزء كاعشرة مع الواحد وزيد مع رأسه مع انه لم يقل
احد يكون الجزء غير الكل الاجعفر بن حارث من المتزلة وعد هذا من جهالاته
لان العشرة اسم للجسموع يتناول كل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة
لصار غير نفسه لانه من العشرة ولن تكون العشرة بدونه وقال ايضا كل الشيء ليس
غيره لان الشيء لا يتاخر نفسه ولتجب من هذا ما قال لو كان الغير اربهما الاثنى لكان
الغير اثنا والاثنى ليس بمستعمل والغير مستعمل والقول ما قال امام الحرمين رحمه الله
ان ايضا معنى الغير بين مما لا يدل عليه قضية عقليه ولا دلالة فاطمة سمعية فلا يقطع
بطلان قول من قال كل شيئين غير ان نعم لا يقطع بالنعم من اطلاق الغيرية في صفات
البارى وذاته لاتفاق الامة على ذلك ثم قال ولا يصحنى من اطلاق القول بان الصفات

موجودات والجميع الذات موجودان وكذا جميع الصفات فظهر ان القول بالتعدد لا يتوقف على القول بالتفاير فتقولنا ولو سلم متناه ولو سلم التفاير او التعدد بدون التفاير فاقول باقية الصفات لا يستلزم القول بتعددتها لكونه اخص فان القديم هو الازلي اعلم بنفسه ولو سلم ان كل لزي قديم فلان سلم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالايجاع بل في قدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالتغير وقدم الصفات زمانى بمعنى كونها غير غير مسبوقه بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان اوزمانيا فلان سلم ذلك في الصفات بل في الذات خاصة اعنى ما تقوم بانفسها والتصارى ولن يجعلوا الاغانيم القديمة ذات لكن لزهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الاشتغال وقدم سبق بيان ذلك وقوله تعالى وما من آله الا آله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالآله ثلثة فابن هذا من القول بالآله واحده صفات كمال كائنات بها كتابه (عليها وما التمسك ٩) اشارة الى شبه اخرى ضعيفة جدا الاولى انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الالهية مركبة من تلك الذات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الاجزاء والجواب بمنع الملازمة بل حقيقة الاله تلك الذات الموجبة للصفات الثانية ان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقته اذ به يعرف تميزه عن غيره فلو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الالهية فيلزم من القول بها القول بالآله كما لزم التصارى والجواب منع كون الاخص والكاشف هو القدم بل وحوب الوجود الثالثة انه لا دليل على هذه الصفات لان الادلة العقلية لا تتم والسمة لتدل الاعلى الى حتى طام فاد الى غير ذلك والتزاع لم يقع فيه وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المقتدين الزايمه انه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف الا حصولها في الغير تبعا لحصوله والغير على الله تعالى محال فكذا قيام الصفات به والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص فانعت على ما هو مرادكم بانصافه بالاحكام والاحوال (قال والقوى الزايمه ٤) يعنى ان من شبهه القوية في هذا الباب وان كانت مقدماتها الزايمه لا تحقيقة انه لو كانت له صفات قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالضرورة وعندكم ان صفه النسي صفة زائدة عليه قائمة به وان قيام المعنى بالمعنى باطل ففى الاصحاب من لم يجعل البقاء صفة زائدة بل استرارا للوجود ومنهم من جوز في غير المصير قسام المعنى بالمعنى وانما المنتع قيام المرض بالمرض لان متناه النتيجة في المصير والمرض لا يستقل بالمصير فلا يبقه غيره بل كلاهما بقاء الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء فلم يقل على باقى وقدره باقية بل قال هو باقى بصفته وهذا ضعيف جدا لان الدائم الموجود ازلا وابدا من غير طريق بقاء عليه اصلا اتصافه بالبقاء ضرورى ولا يفيد التفرز عن التكلم به ومنهم من قال هو باقية ببقاء الذات فانه بقاء للذات والصفات والبقاء لانها

٩ بانه لو انصف بالصفات لزم التركيب في الحقيقة لا لالهية وبان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقته فلو اشتزكت الصفات فيه لكانت آلهة وبانه لا دليل على الصفات فيجب نفيها وبانه لا يعقل من القيام الا التبعية في المصير فيلزم تمصير البارى فضيف جدا متى ٤ لزوم قيام المعنى بالمعنى في صفه الصفات والدفع بانها تصف بالبقاء او باقية بقاء الذات او بقاءها نفسها ضعيف

ليست غير الذات بخلاف بقاء الجوهر فإنه لا يكون بقاء لأراضه لكونها مقارة له
والبقاء القائم بالشيء لا يكون بقاء لما هو غيره وبهذا صرح الشيخ الأشعري واهتض عليه
بأن الصفات كما أنها ليست غير الذات ليست عينها فكيف يجعل البقاء القائم بالذات
بقاء للمباني الذات ولما لم يبق به البقاء ولهذا لا ينصف بعض صفات الذات مع أنها ليست
غير الذات ببعض فلا يكون العلم مثلاً قادراً فظهر أن هذه امتناع جعل بقاء الجوهر
بقاء العرض ليست تغايرهما بل كون أحدهما ليس الآخر ومنهم من قال أن الصفة
باقية ببقاء هو نفسها فالعلم مثلاً العلم الذات فيكون به علماً وبقاء لنفسه فيكون به باقياً كما أن
بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء البقاء أيضاً وهذا كالجسم يكون كأنه بالكون وان يكون يكون
كأنه بنفسه وجاز حصول باقين ببقاء واحد لأن أحدهما كان قائماً بالآخر فلم يؤد إلى
قيام صفة بذاتين بخلاف حصول محركين بحركة واسودين بسواد فإن قيل فمعلوم أن
الشيء إنما يكون علماً بما هو علم قائماً بما هو قدرة باقياً بما هو بقاء إلى غير ذلك وهنا
قد لازم كون الذات علماً وقادراً بما هو بقاء والعلم باقياً بما هو علم والقدرة باقية بما هو
قدرة وهو محال فتنا اختلاف الإضافة بدفع الاستحالة فإن السبيل هو أن يكون الشيء
علماً او قادراً بما هو بقاء له أو قدرته واللازم هو أن الذات عالم او قادر
بما هو بقاء العلم أو القدرة والعلم أو القدرة باقياً بما هو علم أو قدرة للذات ولناقل أن يقول
فيمتد لأبني قولكم بقاء الباقي صفة زائدة عليه قائمة به على إطلاقه وايضا انجاز كون
بقاء العلم نفسه مع القطع بأن مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم فلم لا يجوز مثله في الصفات
مع الذات بأن يكون علماً بما هو نفسه قادراً بقدرته هي نفسه باقياً ببقاء هو نفسه إلى غير
ذلك ولا يلزم الاكون الجميع واحداً بحسب الوجود لا بحسب المفهوم والاعتبار
(قال ولهم في نفى القدرة ٤) تمسكت المعركة في امتناع كون الباري تعالى قادراً
بأنتمدة بأنه لو كان كذلك لما كان قادراً على خلق الأجسام واللازم باطل وقايلان للضرورة
من وجهين أحدهما أن عدم صلوح قدرة العبد لخلق الأجسام حكم مشترك لابد له
من صفة مشتركة وما هي الا كونها قدرة فلو كانت للباري ايضاً قدرة لكانت كذلك
وأنهيهما أن قدرة الباري على تقدير تمسكها اما أن تكون مماثلة لقدرة العباد فيلزم
أن لا تصلح لخلق الأجسام لارحم الامثال واحد واما أن تكون مخالفة لها وليست تلك
المخالفة أشد من مخالفة قدر العبد بعضها البعض ومع ذلك لا يصلح شيء منها لخلق
الأجسام فكذلك التي تختلفها هذا القدر من المخالفة والجواب اما لا نسلم أنه لابد للحكم
المشترك من صفة مشتركة بل يجوز أن يسلل بطل مختلفة الاذ لا يمنع لشيء مشترك المختلفات في لازم
واحد وهنا يجوز أن يسلل عدم صلوح قدر العباد لخلق الأجسام بخصوصياتها
ولو سلم فلا نسلم أنه لا مشترك بينهما سوى كونها قدرة لجواز أن تكون امرأ أخرى من
ذلك بحيث تسلم قدر العباد ولا تسلم قدرة الباري ولا نسلم أن مخالفة قدرة الباري

٤ أنه لو كانت له قدرة
لما تعلق بمخالف
الأجسام لأن قدرة
الشاهد ليست كذلك
الالفة مشتركة هي
كونها قدرة ولأنها
لما أن تماثل قدرة
الشاهد أو تماثلها
بقدرتها فقلنا بل
الصفة أخص والمخالفة
أشد من

٦ انه لو كان عالما بملكاني الشاهد ﴿٧٩﴾ لكن العلمان في اثنين لمتعلقهما بالمعلوم من وجوه واحد فيخرج اشتراكهما

في القدم او الحدوث
بمخلاف العلية فانها
فيه يتعلق الذات
وفينا يتعلق الصلح
ولكانت علومه غير
متناهية لكونه عالما بما
لانهاية له ولكن
فوقه علم لقوله تعالى
وفوق كل ذي علم
الاشتراف في اللازم
التماثل ولا من التماثل
الاستواء في الصفات
ولا يتبع كثرة تعلقات
الواحد ولو الى غير
نهاية ولا تخصيص
العمومات من

٦ بمعنى تمكنه من
الفصل والترك
وصحتهما بحسب
الدواعي والصلح
الباب ان قدم الصانع
مع حدوث المصنوع
لا يتصور الا في القادر
لا متناهي الخلف فاذا
ثبت حدوث الكل
او صدور الكل منه
بلا واسطة فظاهر
والا فلا بد من فني
ان تتعاقب حوادث
لا بد اية لها تكون
شرطا في صدوره

لقدرة العباد ليست اشدهم مخالفتها فياينها لجواز ارتفاد بخصوصية لا توجد في شيء
منها فصالح هي خلق الاجسام دونها (هـ) وفي فني العلم ٦) تمسكوا في امتناع كونه
علما بالعلم بوجوده الاول انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه او قدم علما وكلاهما ظاهر
البطلان وجه الاول انه اذا تعلق علما بشيء مخصوص تعلق به علمه كان كلاهما
على وجه واحد وهو طريق تعلق الصلح بالمعلوم الا ان يكون علمه به بطريق تعلق
الذات وعلما به بطريق تعلق العلم كافي طاليتة وما لمينا واذا كان كلاهما على وجه
واحد كما انما فيلزم استواءهما في القدم والحدوث والجواب ان تعلقهما من
وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم تماثل
لا يوجب تساويهما في القدم والحدوث لجواز اختلاف التماثلات في الصفات
مسكنا لوجودات على رأى المتكلمين الثاني لو كان عالما بالعلم لكان له علوم غير
متناهية لانه عالم بما لانهاية له والعلم الواحد لا يتعلق الا بمعلوم واحد والا لما صح
لنا ان نعلم كونه عالما باحد العلوم من مع الذهول عن علمه بالعلوم الآخر ولجواز
ان يكون علم الواحد قائما مقام العلوم المختلفة في الساعد لقطع بان علما بالبياض
يخالف علما بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم مقام
الصفات كلها بان تكون علما وقدرة وحيوة وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل
ويلزم في الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد بالمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب
معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية وهو باطل وقاطع واستدلالا بما مر مرارا
من ان كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل فكيف جاز ان يكون المعلومات غير
متناهية قلنا لان العلوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج والجواب انه لا يتبع تعلق
العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهاية وما ذكر في بيان الامتناع ليس بشيء لان
الذهول انما هو من التعلق بالعلوم الآخر وعلما ايضا بالسواد والبياض لا يختلف الا
بالاضافة ولو سلم فقيام علمه مقام علوم مختلفة لا يلزم جواز قيام صفة واحدة له
مقام صفات مختلفة الجنس الثالث لو كان الباري ذا علم لكان فوقه علم لقوله تعالى
وفوق كل ذي علم عليم واللازم باطل قطعاً والجواب مع كونه على علمه والمداومة
بالآيات الدالة على ثبوت العلم كما مر (قال المبحث الثاني في انه قادر ٦) المشهور
ان القادر هو الذي انشاء فعل وانشاء ترك وممتنه انه يتمكن من الفعل والترك لم يصح
كل منهما منه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص
الداعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يتلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه
الذي يجب عنه الفعل نظر الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق ان شاء
ترك كالشمس في الاشراق والنا في الاحراق وميل الامام الرازي الى ان الداعي من
جنس الادراكات وهو العلم او الظن او الاعتقاد ان في الفعل مصلحة ومنفعة مثلا وقيل

الحوادث من الواجب القديم وقد سبق وان يوجب الواجب قديما مختارا تستند اليه الحوادث وقاطعاً متى

من جنس الارادة وقيل نفس المصلحة والمتبعة ولاخفاء في انها لايلزم ان تكون كذلك
في نفس الامر اذ بما يظن المصلحة مصلحة فيقدم على الفصل ثم الاصل المعلوم عليه
في باب اثبات قادية الباري انه صانع قديمه صنع حادث وصدور الحادث عن القديم
انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب والايلازم فخلق المعلوم عن تمام علته حيث
وجدت في الازل العلة دون المعلوم ولا يتم هذا الابد اثبات ان شيئا من الحوادث
يستند الى الباري تعالى بلا واسطة وذلك بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث
بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون او يبين امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون في سلسلة
مطلوبه قديم مختار تستند اليه الحوادث وهذا ما وافقنا عليه انخلصه او حركة سرمدية
تكون جزئياتها الحادثة شروطا ومعدلات في حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة
وقد سبق في بحث التسلسل بيان استحالة وجود ما لا نهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبة
وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة ازالة الحركة قال امام الحرمين رحمه الله دخول
حوادث لانهاية لاحدادهما على التعاقب في الوجود معلوم البطلان باوائل العقول
وكيف بنصرم بالواحد على اثر الواحد ما انتفت عنه النهاية كاللدورات التي قبل هذه
الدورة التي نحن فيها على ما يزعم الملاحدة من ان العالم لم يزل على ما هو عليه ولم
يزل دورة قبل دورة الى غير اول ووالد قبل ولدو بذقيل زرع ودجاجة قبل بيضة
وهذا بخلاف اثبات حوادث لا آخر لها كنسيم الجنان فانه ليس قضاء بوجود ما لا
يهي وهذا كما اذا قل لا اعطيك درهما الا اعطيك قبله دينارا ولا اعطيك دينارا الا
اعطيك قبله درهما لم يتصور ان يعطيه على حكم شرطه درهما ولا دينار بخلاف
ما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك بعده
درهما وبالجملة فالحدوث ينافي في الاولى ولا ينافي في الاخرية لا يقال قديم يمكن
تقرير هذا الاستدلال بحيث لا ينتقل الى احد الامرين المذكورين كما ذكر في المواقف
من انه لو لم يكن قادرا لزم اما في الحادث او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او
تخلف الامر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد حادث اصلا فهو الامر الاول وان وجد
فان لم يستند الى مؤثر فهو الثاني وان استند فان لم يستند الى القديم فهو الثالث وان انتهى
فلا بد من قديم بوجوب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل وهو الرابع لا نقول هذا ايضا
تقرير للاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لاحاجة اليها وهي الشرطيات الثلاث
الاول لان الكلام في قادية القديم الذي اليه ينتهي الكل مع ان التالي في كل من الاولين
حين المقدم ولذا عدل عنه وقال وان شئت قلت اي في تقرير هذا الاستدلال لو كان
الباري موجبا بالذات لزم قدم الحادث اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلسل
ثم انه لا يتم الابدان كونا على ما اعترف به حيث قال واعلم ان هذا الاستدلال يعني على
التقرير ان لا يتم الا ان يبين حدوث ما سوى الله تعالى وامتناع قيام حوادث متعاقبة

٩ الاول لما ثبت انتهاء الحوادث الى الواجب لم يمتد كونه قادرا والا فلما ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم التخلّف
اولا فيلزم التسلسل الثاني تأثيره في وجود العالم ان كان بطريق اليجاب فلما بلا واسطة او بوسط قديم فيلزم قدم
العالم اما بوسط حادث فتسلسل الحوادث ٨١ في الثالث اختلاف الاجسام بموارضها ليس الجسمية ولو ازمها

لكونها مشتركة ولا
لموارض او ذاتيات
او اجسام لها نوع
اختصاص لا متنازع
التسلسل وتبين
القائل المختار لان
نسبة الواجب الى
الكل على السواء
الرابع لو كان موجودا
العالم موجبا لزم من
ارتفاعه ارتفاعه لان
ارتفاعه المزموم من
لوازم ارتفاع اللازم
لكن ارتفاع الواجب
محال الحاصل اختصاص
الكواكب والافطاب
بمعالها والا فلا
بما كنهها لو لم يكن
بارادة القادر لزم
الترجح لان نسبة
الموجب الى الكل
على السواء السادس
فاعل اعضاء الحيوان
واشكاله ان كانت طبيعة
او مبدءا موجبا لزم
كونه كرا مجردة او
متضامة فحين القادر
المختار وقد تمك

لانهاية لها بذاته او بين في الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث مسبق باخر لال
نهاية محفوظا بمركة دائمة وذلك لانه لو لم يمتد ما ذكر لم تصح الشرطية لرابضة
من التقرير الاول ولم يلزم المحال للذكور في التقرير الثاني لجواز ان تنتهي الحوادث
الى قديم بوجب قديما تستداليه الحوادث بطريق الاختيار دون اليجاب فلا يلزم
التخلّف ولا التسلسل وان لا يثبت قديم بوجب حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث
مسبوفا باخر من غير بداية كما هو رأيهم في الحركة ولا يكون هذا من التسلسل المسلم
استغاثته اعني ترتب العلل والعلولات الى النهاية فلا بد من بيان استغاثته النوع الاخر
من التسلسل اعني كون كل حادث مسبوفا باخر لال نهاية ليم به الاستدلال (قال وتلتمد
من الادلة عدة ٩) بعد التنبيه على اصل الباب يريد ايراد عدة تقريرات للاصحاب
الاول لما ثبت بمسبق في ثبات الصانع وابطال التسلسل انتهاء الحوادث الى الواجب
لزم كونه قادرا مختارا والا فلما ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم التخلّف حيث وجد
في الازل ولم يوجد الحادث اولا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوفا باخر لال نهاية
وقد بين بطلانه الثاني تأثير الواجب في وجود العالم يجب ان يكون بطريق القدرة
والاختيار اذ لو كان بطريق اليجاب فلما ان يكون بلا واسطة او بوسط قديم فيلزم
قدم العالم وقد بين حدوده واما بوسط حادث فينتقل الكلام الى كيفية صدوره
ويستلزم الحوادث وقد بين بطلانه الثالث اختلاف الاجسام بالافصاف واختصاص
كل عالم من اللون والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لا بد ان يكون لمخصص لا متنازع
المخصص بلا مخصص فذلك المخصص لا يميز ان يكون نفس الجسمية او شيئا من لوازمها
لكونها مشتركة بين الكل بل امر اخر فينتقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم
فلما ان تسلسل التخصصات وهو محال او تنتهي الى قدر مختار بناء على ان نسبة الموجب
الى الكل على السواء وهو المطلوب الرابع لو كان موجودا العالم وهو فاعله تعالى موجبا
بذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه بمعنى ان يرفع على ارتفاعه لان العالم
حينئذ يكون من لوازم ذاته معلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع
اللازم لكن ارتفاع الواجب محال فحين ان يكون تأثيره في العالم بطريق القدرة
والاختيار دون اللازم واليجاب الحاصل اختصاص الكواكب والافطاب بمعالها
لو لم يكن بقادر مختار بل بموجب الترتيح بالمرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء
البيسط على السواء السادس فاعل الحيوان واهضائه على صورها واشكالها

(١١) (ن) بالادلة السبعة من الاجماع وغيره
وان القدرة وغيرها صفات كمال واضدادها سمات نقص وان صانع العالم على احكامه وانظماه لا يكون
الا ماسا قادرا بحكم الضرورة وهذه الوجوه مع ما فيها من محال المناقضة يرتفع بدعاها اليقين مت

٤ الأول تعلق القدرة ان اقتصر الى مرجح تسلسل وان لم يقتصر انسداد باب اثبات الصانع وردت بين الملازمين لجواز ان يكون المرجح تعلق الارادة لذاتها ولان ترجيح القادر احد مقدوره بلا مرجح بمعنى تخصيصه بلاداعية غير ترجح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلا مؤثر الثاني ان تعلق ٨٢ القدرة والارادة اما قديم فيلزم قدم الصانع

واما حادث فتسلسل الحوادث ورد بالنفع لجواز ان يتلف في الازل بامكانه في الازل او يكون حدوث تعلقهما لذا فهمما الثالث ان القاهر ان استجمع جميع ما لا بد منه وجب اثره لامتناع التوقف في القادر وورد بان الوجوب من القادر لا ينافي الاختيار بل يحققه بخلاف الوجوب من المرجح فانه لا يصح فيه انه ان شاء ترك الرابع ان نسبة القدرة الى الوجود ليست بها الى العدم وهو لا يصلح مقدور الكونه اذ لا وفيها محض فكذلك الوجود وورد بان معنى القدرة على العدم انه ان شاء لم يفعل وان لم يشأ لم يفعل لان شاء فعل العدم الخامس ان المختار

يجب ان يكون قادرا مختارا اذ لو كان طبيعة النطفة او امرا خارجا موجبا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة لان ذلك متعاضد الطبيعة ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على السوية وهى شكل كرات مضبوطة بعضها الى البعض ان كانت النطفة مركبة من البسائط بمثل ما ذكر وقد تمسك في اثبات كون الباري قادرا علما بالاجماع والتصوص القطعية من الكتاب والسنة وبان القدرته العلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واوضاعها من الجهل والجبر والمات سمات نقص يجب تزيه الله عنها وبن صانع العالم على ما فيه من لطايف الصنع وكال الانظام والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة وهذه الوجوده لا تخلو عن محال مناقضة اما شبه الاول فلما لا يفتنى على التامل فيها الواقف على قواعد الفلسفة واما السابع فلان مرجع الادلة السمية الى الكتاب ودلالة المعجزات وهى يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق يكون الباري قادرا علما فيه تردد وتامل واما الثامن فلانه فرع جواز اتصافه بها وكونها كالات في حقه ووجوب اتصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التى ربما يفتنى فيها واما التاسع فلا يفتنى على ان ما يشاهد من امر السماء والارض مستند الى الواجب بلا واسطة لالى بعض معلولاته على ما زعم الفلاس لكن من كان طالبا للحق فيبرهانه في ابدية الضلال رعا يستفيد من هذه الوجوده القطع واليقين بلا احتمال (فلا تمسك الخائف بوجوه ٩) الاول لو كان الباري تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب فعلق قدرته باحد مقدوره المتساويين بالنظر الى نفس القدرة دون الآخر ان اقتصر الى مرجح يقل الكلام الى تأثيره في ذلك المرجح ولزم التسلسل في المرحجات وان لم يفتقر لزم انسداد باب اثبات الصانع لان منه على امتناع الترجيح بلا مرجح واقتضاه وقوع الممكن الى مؤثر والجواب منع الملازمين اى لانسل انه لو اقتصر تعلق القدرة الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التى تتعلق باحد المتساويين لذاتها كما في اختيار الجائع احد الرغيفين والهارب احد الطريقين ولا يفتنى ان هذا اولى بما قال في الواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق لذاتها ولا نسلم انه لو لم يفتقر الى مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع فان المقضى الى ذلك جواز ترجيح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلا مؤثر لانه مرجح القادر احد مقدوره بلا مرجح بمعنى تخصيصه بالايقاع من غير داعية ولا يلزم من جواز هذا جواز ذلك الثاني ان تعلق القدرة والارادة

ان كان الفعل اولى به من الترك يلزم الاستكمال بالغير والا فالعبث ورد بانه يكفي في نفي العبث كونه (بإيجاد) اولى في نفسه او بالنسبة الى الغير السادس ان اثر المختار ان امتنع في الازل لزم الانقلاب وان امكن لم جواز استناد الازل الى المتأخر وورد بانه في الازل يمكن لذاته امتنع لكونه اثر المختار السامع انه بط في الازل وجوه الاثر ٧

بإيجاد العالم ان كان لازما لم يكون العالم لازما لامتناع الخلف من تمام الصلة
وان كان حادثا نقل الكلام الى تعلقها باحداث ذلك التعلق وتسلل التعلقات
الحادثة والجواب منع الملازمين اما الاول فليجوز ان تعلق القدرة والارادة في الازل
بإيجاد العالم فيما لا يزال واما الثانية فليجوز ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة
لذاتهما من غير افتقار الى حدوث تعلق آخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية
ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الثالث ان الواجب ان استجمع جميع مالا بد
منه في صدور ال اثر عنه وجوديا كان او عديميا وجب صدور ال اثر عنه بحيث لا يتكهن
من الترك لامتناع عدم ال اثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع
جميع مالا بد منه امتنع صدور ال اثر ضرورة امتناع وجود ال اثر بدون المؤثر وحاصل
هذا يؤل الى انه لا فرق بين الموجب والمختار والجواب انه لو سلم امتناع عدم
ال اثر عند تمام المؤثر المختار فلا نسلم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لمختار
فان الوجوب بالاختيار محقق للاختبار لامتناقه لانه بحيث لو شاء لترك مضافا
الموجب فظهر الفرق الرابع ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا
على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان عدم
الاصلي ازل ولا شيء من الازل باثر للقادر وايضا عدم نفي محض لا يصلح متعلقا
لقدرة والارادة لان منته التاثير وحيث لا تاثير فلا اثر والجواب ان معنى كون عدم
مقدورا ان الفاعل ان شاء لم يفعل اي ان شاء ان لا يوجد الشيء لم يوجد او ان لم
ينشأ لم يفعل اي ان لم يشأ ان يوجد لم يوجد ولا نسلم استحالة ذلك وانما المستحيل
هو انه ان شاء فعل عدم وهذا الوجهان نفي كون المؤثر قادرا واجبا كان او
غيره وقد ذكرهما في الواقف بطريق السؤال والجواب بعدما قل احج الحكام
بوجوه الاول ما ذكرنا اولاولم يذكره غيره الخامس ان الفاعل للشيء بطريق القدرة
والاحتمار ان كان الفعل اولى به من الترك لزم استحالة التاثير وان لم يكن اولى لزم
كون فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب والجواب اننا لانسلم ان الفعل اذ لم
يكن اولى به كان عبثا لم لا يكتفي في نفي البعث كونه اولى في نفس الامر او بالنسبة
الى الغير من خبر ان تكون تلك الاولوية اولى بالفاعل وان سمى مثله عبثا بناء على
خلوه من نفع للفاعل فلا نسلم استحالة على الواجب السادس ان الباري تعالى لو كان
قادرا لمختارا لزم انقلاب المبتع ممكنا او جوار كون الازل اثرا للقادر وكلاهما محال
وجه الزوم ان اثره ان كان متمما في الازل وقد صار ممكنا فيما لا يزال فهو الامر الاول
وان كان ممكنا وقد اوجده القادر فهو الثاني لان امكانه في الاول مع الاستناد الى
القادر في قوة امكان استناده الى القادر مع كونه في الازن والجواب منع الملازمة الثانية
ليجوز ان يكون ممكنا في الازل نظرا الى ذاته وبتعم وقوعه في الازل نظرا الى وصف

٧ فيصعب او عدمه
فيشنع فلا يكون
مقدور او رد بانه
يبلغ وجوده بقدره
من

٢ خاتمة قدرته هيوتاهية بمعنى ان جواز تعليقها لا يتطوع ٨٤ ٦ وشاملة لكل معنى ان تعليقها لا يقتصر على

البعض لان المتشعب
للقادريه هو الذات
والصحيح للمقدور
هو الامكان والاعتبار
قبل الوجود بخصوص
البعض والاول
التحكيم بل والله
على كل شيء قدير
من

٦ في الشرور حتى
الاجسام المؤذية
والنظام في خلق
الجهل والكذب
وسائر القبائح وعباد
فيما عدا ما لا يقع
لاستماع وقوعه عنه
والطبي في مثل مقدور
المبدئ يكونه عباد
اوسفها او تواضعا
ورددت تسليم
المصير بانها عوارض
لا تمنع التماثل والجباني
في عيده لان المقدور
بين قادر بن يستلزم
محصة مخلوق بين
خالقين ونحن نمنع
الآزوم بناء على ان
قدرة المبدع غير مؤثرة
وابوالحسن بطلان
اللازم كافي حركة
جوهر ملصق يكتي
جاذب ودافع معا

استناده الى القادر كالحادث يمكن في الازل لذاته ومنتج مع حدوثه فلا يلزم جواز
الاستناد الى القادر لما هو ازل بل لما هو ممكن في الازل بالذات والانسليم استحالته السامع
ان اثر البارئ تعالى اما واجب الوقوع او ممتنع الوقوع لانه اما ان يقع في الازل وقوعه
فمجبب اولا وقوعه فيمتنع واللازم الجهل ولا شيء من الواجب والمنتج بمقدور نزول
مكنة التوك في الاول والفضل في ان بل كليهما في كليهما والجواب انه يعلم وقوعه
بقدرته ومثل هذا الوجوب لانافي المقدورية بل محققها (قال خاتمة قدرة الله غير
متناهية ٢) ما بمعنى انها ليست لها طبيعة امتدادية تنهي الى حد ونهاية او بمعنى
انها لا يطرأ عليها الصدم فظاها لا يحتاج الى التعرض واما بمعنى انها لا تنصير بحيث
يتمتع تعليقها فلان ذلك صير وتقص وان كثيرا من مخلوقاته ابدى كنسب الجنان
وذلك بشاقب جزئيات لانهاية لها بحسب القوة والامكان ولان المتشعب للقادر
هو الذات والصحيح للمقدور به هو الامكان ولا انقطاع لهما وبهذا امتدوا على شمول
قدرة الله تعالى لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعليقها به ولا توجه عليه انه لم لا يجوز
اختصاص بعض الممكنات بشرط تعلق القدرة او مانع عنه ويجرد المتشعب والصحيح
لا يكتفي بدون وجود الشرط وعدم المانع اجب باه لا تمايز للممكنات قبل الوجود
لبعض البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضيف على ما سبق
فالاولي التحكيم بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل والله على كل شيء قدير
(قال وخاف المحور ٦) المنكرون لشمول قدرة الله تعالى طوائف منهم الجورس القائلون
باه لا يقدر على الشرور حتى خلق الاجسام المؤذية وانما القادر على ذلك فاعل
آخر يسمى عنده امر من لا يلزم كون الواحد خيرا او شريرا وقد صرفت ذلك ومنهم
النظام واتباعه القائلون باه لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح
اذ لو كان خلقها مقدورا له جاز صدور عنه واللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان طالما
يقبح ذلك واستغناء عنه والى الجهل ان لم يكن طالما والجواب لا نسلم قبح شيء بالنسبة اليه
تعالى كيف وهو تصرف في ملكه ولو سلمنا القدرة عليه لانافي امتناع صدور عنه نظرا
الى وجود النصارى وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون
باه ليس بقادر على ما علم انه لا يقع لاستحالة وقوعه كل في المحصل وكذا ما علم انه يقع
لوجوبه والجواب ان مثل هذه الاستحالة والوجوب لانافي المقدورية ومنهم
ابو القاسم الطنجي المعروف بالكعبي واتباعه القائلون باه لا يقدر على مثل مقدور
المبدئ حتى لو حرك جوهر الى حيز وحركه المبدئ الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان وذلك
لان فعل المبدئ اما حيث اوسفه او تواضع بخلاف فعل الرب وفي عبارة المحصل بدل
التواضع الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة او معصية اوسفه ليست على ما ينبغي
لان السفه وان جاز ان يحمل شاملا لامت فلا خلاف في سموه المعصية ايضا والجواب منع

(المصير)

من

المحصر ككثير من المصالح الدنيوية فان قيل التمثيل على المصلحة المحضة او الراجعة طاعة ونواضع قلنا موع بل اذا كان فيه امتثال وتسخيم للغير ولهذا لا يتصف به فعل الرب وان امتثل على المصلحة ولو سلم المحصر فالتدور في نفسه حركات وسكنات وتلقه هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد البعد وداهيته وليست من لوازم الماهية فانعناؤها لا يمنع التماثل ومنهم الجبائي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على نفس مقدور البعد لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بينهما فانه لا يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة للسابق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداهي وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد والجواب عندنا منع اللازمة بناء على ان قدرة البعد ليست بمؤثرة وسيجيئ ان شاء الله ولو سلم فانما يتم خلوص الداهي والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة او الارادة للآخر مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال وعند ابي الحسين البصري منع بطلان اللازم فاننا اذا فرضنا التصاق جوهر واحد يكتفي انسانين فيجذبهما احدهما حال مادفعه الاخر فان الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما وفيه نظر (قل) اما يقول قدرة (٧٤) ما هو من الاختلاف كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل يمكن سواء تعلق به الارادة والقدرة فوجد ام لا فلم يوجد اصلا او وجد بقدرة مخلوق وعلى هذا لا يتأتى اختلافات الفلاسفة ومن يجرى بجرهم عن لا يقول بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات فهو مطول له بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع فيه لاحد من القائلين بوحدة الواجب تعالى وانما الخلاف في كيفية الاستناد ووجود الواسيط وتفاصيلها وان كل يمكن الى اى يمكن يستند حتى ينتهي الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان ماسوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرة وارادته ابتداء بحيث لا يؤثر سواء وهذا مذهب اهل الحق من التكلمين وقليل ما هم ونسكوا بوحده الاول النصوص الدالة اجالا على انه خالق الكل لاختلافه سواء وتفصيلا على انه خالق السموات والارض والفلات والنور والموت والحياة وغير ذلك من الجواهر والاعراض الاتى دليل التوارد وهو انه لو وقع شئ بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور لله تعالى ايضا فلوفرنا تعلق الارادتين به معا فوقعه اما باحدى القدرتين فيلزم الترجيح بلا مرجح واما بهما فيلزم توارد الملتين المستقلين على مطول واحد لان التقدير ان كلا منهما مستقل باليجاد فلا يجوز ان تكون الله هي المجموع وهذا خلاف حركة الجوهر المتصق يكتفى بجاذب ودافع فانه لا دليل على استقلال كل منهما بيجاد تلك الحركة على الوجه المنصوص فمع رد عليه ان قدرة الله تعالى اكمل فيقع بها وتضمحل قدرة البعد الثالث دليل التانع وهو انه لو وقع شئ بيجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وارادته بضد ذلك الشئ في حال إيجاد الغير ذلك الشئ كحركة

٧ بمعنى ان كل الكل
بإيجاد ابتداء لو
بواسطة فلم يقع من
في القائلين بالصانع
نزاع في ذلك بل في
تفاصيله وبمعنى انه
لا يؤثر سواء اصلا
فليذهب اليه لاي بعض
من المتكلمين تمسكا
بظواهر النصوص
وهو الحق وبديل
التوارد والتانع وفيهما
ضعف من

جسم وسكونه في زمان بعينه فان وقع الامر ان جميعا لزم اجتماع الضدين وان لم يقع
 نفي منهما لزم عجز الباري تعالى وتخلّف العلول عن تمام التعلل وخلو الجسم عن الحركة
 والسكون وان وقع احدهما لزم التزج بلا مرجح وفيه ما قد صرفت لايصال معنى
 معنى كون قدرته اكمل انها اشمل اى اكثر ايجادا ولا اثر لهذا التفاوت في المقدور
 المخصوص بل نسبة القدرتين اليه على السواء لانا نقول بل معناه انها اقوى واشد
 تأثيرا فترجح على قدرة البعد ويظهر اثرها (قال وخالف الفلاسفة ٢) القول بانه
 لا مؤثر في الوجود سوى الله تعالى مذهب البعض من اهل السنة كالاشاعرة ومن يجرى
 مجراهم وخالف فيه اكثر الفرق من الملّيين وغيرهم فذهبت الفلاسفة الى ان الصادر
 عنه بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر العقل ونفس وفلك وهكذا يتربط العلولات
 متتدا بعضها الى البعض فالفاعل للأفلاك عقول وحركاتها نفوس والحوادث
 بعض هذه المبادئ والصور او القوى يتوسط الحركات والافعال المعدنيات صورها
 النوعية والافعال الثابتات والحيوان نفوسها وبالجملة فاكثر الممكنات عندهم مؤثرات
 وذهب الضابطون والتجسيمون الى ان كل ما يقع في عالم الكون والفساد من الحوادث
 والتغيرات مستند الى الافلاك والكواكب بمالها من الاوضاع والحركات والاحوال
 والاتصالات وغاية تمسكهم في ذلك هو الدوران اعني ترتب هذه الحوادث على
 هذه الاحوال وجودا وعدما وهو لا يفيد القطع بالمية لجواز ان تكون شروطا
 او حلولات مقارنة او نحو ذلك كيف وكبرا ما يظهر الخلف بطريق المجزئات
 والكرامات كيف ومبنى علومهم على بساطة الافلاك والكواكب وانتظام حركاتها
 على نهج واحد وهوبيا في ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج والدرجات
 وانسابها الى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات وبالنظر الى
 الدوران زعم الطبيعيون ان حوادث هذا العالم مستندة الى امتزاج العناصر والقوى
 والكيفيات المتصلة بذلك ثم الظاهر ان ما نسب الى التجسيم والطبيعيين هو مذهب
 الفلاسفة الا انه لما يعرف مذهب الفرقين في مبادئ الافلاك والعناصر وثبات العقول
 والنفوس وكون الباري موجبا او مختارا جعل كل منهما فرقة من المتخالفين واما من
 المسلمين فالمعتزلة استندوا بالنسور والقابض الى الشيطان وهو قريب من مذهب القائلين
 بالتورا والظلمة واستندوا الاختيارية للانسان وغيره من الحيوانات اليهم وهو
 مستند خلق الاعمال وسبباني فان قيل العلامسة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلامعني لهدم
 من المتخالفين في سمرها قلنا المراد بالقدرة ههنا القادرية اى كونه قادرا ولا خلاف للمعتزلة
 في ذلك وكذا للفلاسفة لكن بمعنى لاينا في الاصحاب على ما قيل ان القادر هو الذي يصح
 ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصفة هي القدرة واما يترجح احد الطرفين
 على الآخر بالضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة وعند اجتماعها بحصول

بقي الافلاك والعناصر
 وما فيها من الحوادث
 بل فيما سوى العقل
 الاول وقد سبق
 والصائفة والتجسيمون
 في حوادث هذا العالم
 حيث استندوا الى
 الافلاك والكواكب
 بمالها من الاوضاع
 والحركات الطبيعية
 حيث استندوا الى
 الى الامر بجزء الطبيعة
 وغاية تمسكهم
 الدوران والمعتزلة
 في النسور والقابض
 والافعال الاختيارية
 لحيوانات وسبباني
 من

الفعل وارادة الله تعالى علم خاص وحله وقدرته ازيلان غير ان الذين على الذات فلهذا كان العالم قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدره والارادة لفظا لاسمى (قل المبحث الثالث في انه عالم ٢) اتفق عليه جمهور العقلاء والشعور من استدلال المتكلمين وجهان الاول انه فاعل فضلا محكما متنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وبذنه عليه ان من رأى خطوطا مليحة اوسع القاطا فصحة نبي من صان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك والناصر ولما فيها من الاعراض والجواهر واتواع المادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام فصار فيه العقول والافهام ولاتى بخصايصها الدقار والافلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار الطوية والسلفية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يمد الى الكنه سيرا فكيف اذ ارقي الى عالم الروحانيات من الارضيات والسويك والى ما يقول به الحكماء من المجرذات ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والظلم التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء طحني به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة ونصر يرف الرياح والسماب المسفر بين السماء والارض لايت تقوم يقولون فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا لاخلل فيه اصلا وملائمة للنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طائفة بالسرور والاكث وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه محل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك وايضا قد اسند جمع من العقلاء الحكماء عجائب خلقه الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديدة النعم سموها المصورة فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية فلما اراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدايع الترتيب وحسن الملائمة للنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالفرس على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكل والحكمة بان مثل ذلك لم يصدر الا عن ضروري سيما اذا تكرر وتكرر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز وما يقال لم لا يكتفي الطن مد فوع بالتكرر والتكرر وبانه يكتفي في اثبات فرضنا التصور الثاني انه قادر اى فاعل بالتصديق والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الامع العلم بالقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات البهر بالقصد والاختيار افعال متفة محكمة في ترتيب مساكنها وتدير ما يشاء كاللعل والفكيوت وكبير من الوحوش والطيور على ما هو في كتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدرا ما يهتدى الى ذلك بان يخلقها الله تعالى طائفة بذلك

٢ اما عندنا فلا
صانع للعالم على
انتظامه واحكامه
ولانه قادر مختار لما
مر وما يشاهد من
بعض الحيوانات
لوصح انه فعلها
لذل على عملها واما
التمك بالسميات
فدور من

او يلهمها هذا العلم حين ذلك القل ثم المحققون من المكليين على ان طريقة القدرة
والاختيار او كدوا وبق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سوا الصبا وهو
انه لم لا يجوز ان يوجد الباري موجودا تستند اليه تلك الافعال المثقة المحكمة ويكون
له العلم والقدرة ودفعه بل ان ايجاد مثل ذلك الموجود ويجاد العلم والقدرة يكون ايضا
فلا محكما بل احكم فيكون فاعله علما لا يتم الايمان انه قادر مختار ان الاجاب بالذات
من غير قصد لا يدل على العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كاف في
اثبات المطلوب وقد تمسك في كونه علما بالادلة السمية من الكتاب والسنة والاجماع
ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وازال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم
والقدرة فيدور وربما يجب منع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالهجرات حصل
العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون الرسل علما والظاهر ان هذا مكابرة
نعم يصح ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام (قال وعند الفلاسفة ٢) ورد
من اسد الاله على علم الباري وجهان الاول انه مجرد اى ليس بصمم ولا جسامى
لما مر وكل مجرد فاعل اى عالم بالكلية لما وقت الاشارة اليه في مباحث
المجردات من ان الجرد يستلزم التعقل ويانه ان الجرد يستلزم امكان العقولية
لان الجرد يرى عن الشوائب المادية والواحق القريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج
الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة
لا من جهته و امكان العقولية يستلزم امكان المصاحبة به وبين العاقل اليه وهذا
الامكان لا يتوقف على حصول الجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المصاحبة
فتتوقف امكان المصاحبة على حصول الجرد فيه فتوقف امكان الشيء على وجوده
التأخر عنه وهو محال فاذن الجرد سواه وجد في العقل اوفى الخارج يلزمه امكان
مصاحبة العقول ولا معنى للعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل
ما يصح للمجرد وجب ان يكون باقلا لبراهنه عن ان يحدث فيه ماهو بالقوة لان ذلك
شان اللاديات ولا يخاف في ضعف بعض هذه المقدمات وفي انه لو صح ان مصاحبة الجرد
للمعولات في الوجود تفصل لها لكن ذلك في اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر
المقدمات الثاني انه عالم بذاته لانه لا معنى لتعقل الجرد ذاته سوى حضور ذاته عند ذاته
بمعنى عدم غيبته عنه لاختصاصة حصول المثال لكونه اجتماعا للثلاث وهذا القدر وان
كان مبينا على اصولهم كاف في اثبات كونه عالما في الجملة الا انهم حاولوا اثبات علمه
بما سواه فقالوا هو عالم بذاته الذى هو مبدأ المكنات للذكرا والعالم بالبداهة اعنى العلم
عالم بذى الابد اعنى المعقول لان العلم باسئ يستلزم العلم بلوازمه والبدية رهي لا تعقل
بدون المعقول بل المعاول نفسه وما يتبعه من المعولات كلها من لوازم الذات واعتراض
بان لازم الذات وان كان بلا وسط في الثبوت لا يجب ان يكون لازما بينا يلزم من تعقل

٢ لانه مجرد وكل
مجرد عالم ولا نه عالم
بذاته وهو مبدأ الكل
والعلم بالبداء مستلزم
للعلم بذى المبدأ متن

الذات تنقله كتماوى الزوايا الثلاث للثلاث ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشيء
 العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لاستمرار الاندفاع من لازم الى لازم واجيب بان
 الكلام في العلم التام اعني العلم بالشيء بماله في نفسه ولا شك ان علم البارئ بذاته كذلك
 (قال رقيب لا يعلم ذاته ٧) انقلون بأنه ليس بعالم اصلا تسكوا بوجهين احدهما انه
 لا يصح علمه بذاته ولا بغيره اما الاول فلان العلم اضافة لوصفة ذات اضافة وايضا كان
 يتنحى الثانية وتغارا بين العالم والطوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي واما الثاني فله
 بوجوب كثرة في الذات الاحدى من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير العلم بالآخر
 لا يطلع بمجواز العلم بهذا مع الذهول عن الآخر ولان العلم صورة مساوية للمعوم
 مرتبة في العالم او نفس الارتسام ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم
 بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات وتبين ان العلم مغاير للذات لما سبق من
 الأدلة فيكون يمكننا معلوماه ضرورة امتناع احتياج الواجب في صفاته وكماله الى
 الى التبر فيلزم كون الشيء قابلا وفعلا وهو محال واجيب عن الوجه الاول اولا
 بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة بان تغاير الاعتبار كاف
 كما في علمنا بانفسنا على ما سبق في بحث العلم لا يقال التغاير الاعتباري انما هو بالعالية
 والمعلومة وهو فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم على التغاير لزم الدور
 واتباد النفس بل انفسنا لو كانت النفس واحدة من كل وجه كما واجب وهو ممنوع
 فيجوز كونهما حالة من وجه معلومة من وجه لا نقول انما يلزم الدور لو كان توقف
 العلم على التغاير توقف سبق واختياج وهو ممنوع بل ثابت انه لا ينقل عن العلم كما
 لا ينقل الطول عن علته والمراد بالنقص ان النفس تعلم ذاته التي هي حالة لا ان يكون
 العالم شيئا والمعلوم شيئا آخر وتاليا بان علمه ليس الانطلاق بالمعوم من غير ارتسام صورة
 في الذات فلا كثرة الا في التعلقات والاضافات وتحقيقه على ما ذكر بعض المتأخرين
 ان حصول الاشياء له حصول لقفاصل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا
 حصول للقابل وذلك بالامكان ومع ذلك فلا تستدعي صورة مقارنة لها فالتعلل شيئا
 بصورة تصورها او تنحصرها فهي صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك وهو التي
 الخارجى ومع ذلك فالتعلل لا يعقل تلك الصورة بغيرها بل كالتعلل ذلك لشيء بها كذا
 تعللها ايضا بنفسها من غير ان تضاعف الصور فيك واذا كان حالك مع ما يصدر
 عنك بمشاركة غيرك بهذه الحال في تلك الحال من يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير
 مدخله الغير فيه ثم ليس كونك محلا لتلك الصورة شرطا في التعلل بدليل انك تعقل
 ذلك بدون ذلك بل المنعبر حصول الصورة لك حالة كانت او غير حالة والمعلومات
 الذاتية لا ما قبل انفاذ لذاته حاصله له من غير حلول فيه فهو عاقل لما من غير ان
 تكون حالة فيه على ان كثرة الصفات في الذات لا يمنع عندنا بل عند الفلاسفة واتباعهم

٧ وقيل لا يعلم ذاته لان
 العلم اضافة او صفة
 ذات اضافة فلا بد
 من الاثنية ولا عبرة
 لافضلته الى كثرة في
 الذات وايضا يلزم
 كون الواحد قابلا
 وفعلا واجيب بان
 تغاير الاعتبار كاف
 كما في علمنا بانفسنا ولا
 استصالة في كثرة
 الاضافات وفي القابلة
 مع المعالية متى

٢ خاتمة علمه لا يتأخر
 • محرم بما لا يتأخر
 كالاعداد والاشكال
 وبكل موجودات
 معدوم وكل وحزق
 لمومات التصوص
 ولان المنقضي للمالية
 الذات والمطلوبة
 صحتها من غير
 مخصوص لتعالده من
 ان يتفرق في كماله و
 خالف بعضهم في
 العلم بالعلم لاقضائه الى
 صفات غير متناهية
 وبعضهم في العلم بما
 لا يتأخر لافساده
 وجودها مع المحذور
 السابق وبعضهم
 في العلم بالمعدوم لانه
 نبي محض لا يتميز فيه
 والمعلوم متميز و
 ضحك الكل طاهر
 من

واجب من الثاني يمنع استحالة كون الواحد قابلا وقاعلا (قال حاشية ٢) علم الله تعالى غير متناه يعني انه لا يقطع ولا يصير بحيث لا يطلق بالعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال وسيم الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والمتمة وجميع الكليات والجزئيات اما سمحا فمثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة لا يميز عنه مثقال ذرة يعلم خائنة الاعيين وما تخفي الصدور يعلم ما تمررون وما تظنون الى غير ذلك واما عقلا فلان المنقضي للمالية هو الذات اما بواسطة الشيء اعني العلم على ما هو رأى الصفاية لو يدونها على ما هو رأى الثبات والمطلوبة امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية فلو اختصت عاليته ببعض دون البعض لكن لمخصص وهو محال لامتناع احتياج الواجب في صفاته ولا كما له لثافته الوجوب والغنى المطلق والمخالفون في شمول علمه منهم من قال يتنوع علمه بعلمه والازم اتصافه بما لا يتأخر هذه من العلوم وهو محال لان كل ماهو موجود بالفعل فهو متناه على ما مر مرارا وجه الزوم انه لو كان جائزا لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الحلو من العلم الجائر عليه جهل ونقص ولانه لا يتصف بطواتر ويقط الكلام الى العلم بهذا العلم وهكذا الى ما لا يتأخر لا يقال علمه ذاته ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم لانا نقول لما امتناع كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية لاحد المتأخرين تغاير الصورة المساوية للمتأخر الاخر ولان التعلق بهذا يتأخر التعلق بذلك والجواب ان العلم صفة واحدة لها اطلاق هي اعتبارات عقلية لاموجودات صلبة يلزم المحال ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لا تكون الذات عالما والشيء معلوما في الواقع لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء المجل على ان مغايرة العلم بالشيء لا علم بالعلم انتماهي بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن لانتهايتها وبهذا يدفع الاستدلال بهذا الاشكال على نفى علمه بذاته بل نفي من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور غير متناهية لا آخر لها والبرهان انما علم على مالا اول لها ومنهم من قال لا يميز علمه عما لا يتأخر اما اول فلان كل معلوم يجب كونه متمنازا وهو ظاهر ولا شيء من غير المتأخر يتميز لان التميز من الشيء مفصل عنه بمحدود بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم منه غير متناهية هي العلوم لما عرفت من تعدد العلوم بتعدد المعلومات والجواب عن الاول اننا لانم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون متناها وان انفصاله عن الغير يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير لامغايرته له وعن الثاني ما سبق واجاب الامام عن الاول بان التميز لكل واحد منها وهو متناه واعتراضه بان اذا كان غير المتأخر معلوما يجب ان يكون متميزا ولا يعيد متميز كل فرد والجواب انه لا معنى للعلم بغير المتأخر الا علم احاده وبهذا يدفع الاشكال على سطوية الكل اي جميع

٤ على وجه الجزئية لاستلزامه التغير في القديم كما اذا علم ان زيدا سيد خَلَّ ثم دَخَلَ قاعةً بِتَقْلَبَ جهلا
او يزول العلم آخر ورد بان من ﴿ ٩١ ﴾ الجزئيات ما لا يتغير كذات الله تعالى وان تغير الاضافة

لا يوجب تغير المضاف

كالقديم يوجد قبل

الحادث ثم بعد ثم

بعده فن جعل العلم

اضافة لم يلزمه

تغير الذات ومن

جملة صفة ذات

اضافة لم يلزمه

تغيره فضلا عن

الذات والى هذا

يشير ما قيل ان علم

البارى بان الشيء

سيوجد نفس علمه

بانه وجد فان من

استمر الى القدر على

ان زيدا يدخل

الدار غذا فهو

بهذا العلم بيده يعلم

في القدراته دخل

والعلم لا يتغير بتغيره

كلا يتكرر بتكرره بمركبة

مرآة تنكشف بها

الصور وانسان

ينقل الجالس من

بيته الى يساره

ولظهور ان هذا لا

يصح بكون العلم متعلقا

بين العالم والمعلوم

رد ابو الحسين على

الوجودات والمعلومات بانه لا شيء بعد الجميع بعقل تيرة عنه وقد يجب بان تغير المعلوم
انما هو عند ملاحظة الغير والشعور به فيثبت لا يترتب عليه ولو سلم فكيف التغير
عن الغير الذي هو كل واحد من الآحاد ومنهم من قال يتمتع علمه بالمعلوم لان كل معلوم
متغير ولا شيء من المعلوم بتغيره والجواب منع الصغرى اما ان اريد بالتغير تصبب الخارج
والكبرى ان اريد تصبب الذهن ومن المخالفين من لم يصح زعمه بذاته ومنهم من لم يجوز
عليه بتغيره تمسكا بالشبهة المذكورة لنفي العلم مطلقا (قال والفلاسفة في العلم بالجزئيات)
المشهور من مذهبهم انه يتمتع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات اى من حيث
كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى في ذاته
وصفاته ولما من حيث انها غير متعلقة بزمان فتعلقها تغل بوجه كلى لا يلحقه التغير
قائه يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لامن حيث ان بعضها
واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل يلزم تغيره بحسب
تغير الماضي والحال والمستقبل بل علما ثابتا ابدا لدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم
ان القمر يهرك كل يوم كذا درجة والنس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة
يوم كذا وينصف القمر في اول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها
او بعدها ليس في علمه كان وكان ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا
وانما التعلق بالازمنة في علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالشيء الزمانى في التغير لا يلزم
ان يكون زمانيا يلزم تغيره وقال الامام ان اللائق باصولهم ان الجزئى ان كان متغيرا
او متشكلا يتمتع ان يتعلق به علم الواجب لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من
الافتقار الى الآلة الجسمانية وذلك كالأحرام الفلكية فانها متسلسلة وان لم تكن متغيرة
في ذواتها وكأصور والأعراض فانها متغيرة وكالأجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة
ومتسلسلة ولما ما ليس بتغيره ولا متشكلا كذات الواجب وذوات المجرى فلا تسهيل
بل يجب العلم به على ما يقرره الحكماء من انه عالم بذاته الذى هو مبدأ للعقل الاول بالذات
ولاشك ان كلا منهما جزئى والمرتبة في احتجاج الفلاسفة انه لو علم ان زيدا يدخل
الدار غذا فاذا دخل زيدا الدار في القدر فان العلم به العلم بمعنى انه يعلم ان زيدا يدخل
غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بانه دخل لزم تغير
العلم الاول من الوجود الى العدم والثاني من العدم الى الوجود وهذا على القديم محال
لا يقال كما ان الاعتقاد الغير المطابق جهل فكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق بما هو واقع
لانا نقول لو سلم فاذا لم يعلم على وجه كلى والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير كذات
البارى وصفاته الحقيقية عند من يثبتها وكذوات العقول فلا بد اولها الدليل وتخصيص

ما قل به من المعلقة اولان من استمر على ان زيدا يدخل البلد غذا

يجلس في بيت مطم بحيث لم يعلم دخول العدم لم يكن طالما بانه دخل واسان متعلقان وسرطهما ٧

الحكم بالبحث على ما يشير اليه كلام الامام انما يصح في القواعد الشرعية دون العقليات
ولما امكن التعمي من هذا بانه يجوز ان يكون المدعى العام وهو انه لا يملك شيئا من
المتغيرات او ان يتناول الامتناع في الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل وفي غير المتغيرة بدليل
آخر او ان يقصدوا ابطال كلام الخلفاء وهو انه عالم بجميع الجزئيات على وجه الجزئية
اقتصر الجمهور في الجواب على منع الملازمة مستندا بان العلم اما اضافة او صفة ذات
اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف به قبل الحادث اذ لم يوجد
الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذ افق من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير كون العلم
اضافة لا يلزم من تغير العلوم الاتغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات
اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة بان
علم الله تعالى بان الشيء يحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل
الدار قداما واستمر على هذا العلم الى مضي القدر علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير
افتقار الى علم مستأنف فعلى هذا لا تنفي في العالمية التي يفتيها المعتزلة والعلم الذي نشأه
الصفاية وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر ومرجع هذا الجواب الى ما سبق من
كون العلم او العالمية غير الاضافة اذ لا شبهة في تغير الاضافة بتغير المضاف اليه ولهذا
اوصفوا هذا المدعى بان العلم لو تغير بتغير العلوم لتكثر تنكزه ضرورة فيلزم كثرة
الصفات بل لا يقيها بحسب لانهاى العلوم وبان العلم صفة تعيىل بها المعلومات
بمرتبة مرتبة تنكشف بها الصور فلا يتغير بتغير العلوم كما لا يتغير المرتبة بتغير الصورة
وبانه صفة تعرض لها اضافات وتعلقات بمنزلة انسان جالس ز يدعى يساره ثم قام فجلس
عن يمينه فانه يصير متبائنا ز يد بعد ما كان متبائسا له من غير تغير فيه اصلا فظاهر
ان هذا لا يتم على القول بكون العلم تطقا بين العالم والعلوم على ما راه جمهور المعتزلة
فلهذا رده ابو الحسن البصري بوجود احدها القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد
غدا وجلس مسترا على هذا الاعتقاد الى القدر في بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول القدر
فانه لا يصير طالما لا يدخل زيدا ولو كان العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب
ان يحصل هذا العلم في هذه الصورة فاذا لم يحصل لم يكن بل الحق ان العلم بانه دخل علم
ثالث متولد من العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم بوجود القدر انهما ان متعلق العلم الاول
انه سيدخل وشروطه عدم الدخول ومتعلق العلم الثاني انه دخل وشروطه تحقق الدخول
فلا خفاء في ان الاضافة الى احد المختلفين او الصورة للطائفة له تنافير الاضافة
الى الآخر او الصورة المتطابقة له وكذا الشرط باحد المتنافرين ينافر
لشرط بالآخر ونالهما ان كلاما من العيين قد يحصل بدون الآخر كما اذا علم
ان زيدا سيقدم الساعة لكون عند قدومه لم يعلم انه قدم وكما اذا علم انه قدم
لم يعلم ساعة قدومه سيقدره والحق ان العيين متغيران وان التنافير في الاضافة او العالمية

٧ متا فيان اذا علم
بانه وجد مشروط
بوجوده بانه سيوجد
مشروط بعدمه وانا لا
لكن جهلا وانا لا
بانهما قد يتفرقان
كما اذا علم ان زيدا
سيقدم وهند قدومه
لم يعلم انه قدم
متن

لا يقدح في قدم الذات ومن المعركة من سلم تغاير العاين ومنع تغيرهما وقال تعلق
 طائفة الباري بعدم دخول زيد يوم الجمعة ويدخله يوم السبت تعلقان عطفان ازيلان
 لا يتغيران اصلا فانه في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت وفي السبت يعلم عدم دخوله
 في الجمعة غاية الامر انه يمكن التمييز عن عدم في الحال والوجود في الاستقبال بسبب وجود
 وبعد الوجود لا يمكن وهذا تفاوت وضحي لا يقدح في الحقائق وكذا طائفة بعدم
 العالم في الازل لا يتغير بوجود العالم فيما لا يزال فان قيل الكلام في العلم التصديقي
 ولا يخفى في ان تعلق طائفة لهذه النسبة وهو انه يحصله الدخول يوم السبت وللعالم
 الوجود فيما لا يزال ولو بقي يوم السبت وفيما لا يزال كان جهلا لانقضاء منقطه الذي هو
 النسبة الاستقبالية اجب بالنقض فان تعلق حال عدمه بانه سيوجد وهذه النسبة
 بها لها وانما الجهل هو ان يحصل الحلق حال وجوده بانه سيوجد وهو غير التعلق
 الثاني والحاصل ان التعلق بعدم في حالة معينة والوجود في حالة اخرى باق ازل او ابد
 لا يتقلب جهلا اصلا فقد علم الباري تعالى في الازل عدم العالم في الازل ووجوده
 فيما لا يزال وقتا بعد ذلك ويوم القيمة ايضا يعلمه كذلك من غير تغير اصلا وهذا
 الكلام يدفع اعتراض الامام بان الباري تعالى اذا اوجد العالم وعلم انه موجود في الحال
 قلما ان يبقى علمه في الازل بانه معدوم في الحال فيلزم الجهل والجمع بين الاعتقادين
 المتنافيين واما ان يزول فيلزم زوال القديم وقد تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
 (قال والتزم) يعني ذهب ابو الحسين الى ان علم الباري بالجزئيات بتغير بتغيرها ويحدث
 بعد وقوعها ولا يقدح ذلك في قدم الذات كما هو مذهب جمهور من صفوان وهشام بن
 الحكم من القدماء وهو انه في الازل اما يعلم الماهيات والحقائق واما التصديقات اعني
 الاحكام بان هذا قد وجد وذلك قد عدم فانما يحدث فيما لا يزال وكذا تصور الجزئيات
 الحادثة بالجملة فذاته توجب العلم بالشيء بشرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده
 ولا يبقى بعد فناءه ولا امتناع في اتصاف الذات بعلوم حادثة هي مطلقات واضافات
 ولا في حدوثها مع كونها مستندة الى القديم بطريق اليجاب دون الاختيار لكونها
 مشروطة بشروط حادثة واما اعتراض الامام بان كل صفة تعرض للواجب فذات
 الواجب اما ان تنكح في ثبوتها لو انتفاءها فيلزم دوام ثبوتها او انتفاءها بدوام الذات
 من غير تغير واما ان لا تنكح فيثبوت ثبوتها او انتفاءها على امر منفصل والذات
 لا تدرك عن ثبوت تلك الصفة وانتفاءها الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف
 الذات عليه لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فيلزم
 امكان الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا في غاية الضعف لان
 ما لا يثبت عن الشيء لا يلزم ان يكون متوقفا عليه كما في وجود زيد مع وجود عمرو
 او عدمه بل غير ذلك مما لا يحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات بان الحلوه عنه جهل

٩ والتزم تغير علمه
 بالجزئيات المتغيرة
 كما ذهب اليه هشام
 من انه طام في الازل
 بالحقائق والماهيات
 وانما يعلم الاشخاص
 والاحوال بعد
 حدوثها متى

وتقص و بان كل احد من المطيع والعا مي يلجا اليه في كشف المسات ودفع البليات
ولولا انه مما لا يشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك و بان الجزيات مستندة
الى الله تعالى ايئذله او بواسطة وقد اتفق الحكماء على انه عالم بذاته وان العلم بالعلم
يوجب العلم بالعلوم (قل المبحث الرابع ٧) اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق
على اطلاق القول به مر يد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام
ودله عليه ما ثبت من كونه تعالى قاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة
ما لا طرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمرتد ينظر الى
الطرف الذي يريد لكن اكثر الخلاف في معنى ارادته فندنا صفة قديمة زائدة على
الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة
لا بعمل وعند الكرامية صفة سائدة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند
التحار صفة صلبية هي كون الفاضل ليس بمكره ولا ساء وعند الفلاسفة العلم بالنظام
الاكمل وعند الكمي ارادته لضعه تعالى العلم به ولعل غيره الامر به وعند المحققين من
المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة تمسك اصحابا بان تخصيص بعض الاضداد
بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات
الى الكل لا بد ان يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا تخصيص
ولامتناع احتياج الواجب في قاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المصانة بالارادة
وهو معنى واضح عند العقل مقابله العلم والقدرة وسائر الصفات شأنه التخصيص
والترجيح لاحد طرفي المتدور من الفعل والترك على الآخر ويذهب على مقابرتها
القدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلافها والعلم ان مطلق العلم نسبتته الى
الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة او به سبب وجد في وقت كذا سابق على
الارادة والعلم بوقوعه تابع لوقوع التأخر عنها وفيه نظر اذ قد لا يسلم الخصم سبق
العلم به بوحده في وقت كذا على ارادته ذلك ولا تأخر علمه بوقوعه حالا عن ارادته
الوقوع حالا وما جال ان العلم تابع لوقوع خضاه انه يعلم السي كما يقع وان المعلوم هو
الاصل في التطابق لانه مثال وصورة له لا بمعنى تأخره عند في الخارج البتة والحق ان
مفارقة الحالة التي نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية ثم قد تبين
قدمها وزيادتها على الذات بمثل ما مر في العلم والقدرة وقد بورد ههنا اشكالات
الاول ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء اذ لو لم
يتم تعلقها بالطرف الآخر وفي الوقت الآخر لزم في القدرة والاختيار واذا كانت
على السواء فمقطعها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت دون غيره يفتر الى مرحح
ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرحح كما ذكرتم ويلزم تسلسل الارادات
والجواب انها انما تخلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة

٧ في انه مر يد اتفقوا
على ذلك وحل عليه
كونه قاعلا بالاختيار
فندنا بصفة قديمة
قائمة بذاته على قياس
سائر الصفات لقطع
بان تخصيص احد
طرفي القصد و ذ
بالوقوع يكون
لصفة خاصة يحددها
من انفسنا ليست
هي العلم والقدرة
ونحوهما وتعلقها
لذا انها فلا يلزم
تسلسل الارادات
ووجوب المراد بها
لا باقى الاختيار
وقدمها لا يوجب
قدمه ولا يساقى
بحدوث تعلها
مت

٨ جدونها مع قيامها بذاته على (٩٥) ماهورأي الكرامية وجب التسلسل وكونه محلا لموافاة

ومع قيامها بنفسها
على ماهورأي
الجبائية ضروري
الطلان وقول
الحكماء ان العلم
بالنظام الاكل نفى
لما سببه الارادة وكذا
قول التجار انها
صكونه غير مكره
ولاساء وقول
الكبي انها في
العلم وفي فعل غيره
الامر وذهب كثير
من المعتزلة الى انها
الداعية قبيح في
الغالب خاصة وقيل
فهما جميعا ومعنى
الداعية في التسامح
الصبر او الاعتقاد
او الظن بنوع زائد
في الفعل وفي الغائبة
العلم بذلك واحصوا
بان الارادة فعل
الريد فقط والفاعل
يجب ان يكون له شعور
بفعله ولا شعور
لنا الابداعي الخاص
او المرجح على العاصف
ورد بما لا نسلم انه
اختياري وانه لا شعور
بغير الداعي بل الشعور
بمحله بعينه ضروري

شأنها التخصيص والتزجيج ولو للساوي بل المرجوح وليس هذا من وجود
الممكن بلاموجد وترجمته بالمرجح في شيء قلنا قيل فمع تعلق الارادة لا يتحقق الممكن من
الترك ويختار قلنا قد مر فيه مرة ان الوجوب بالاختيار محض الاختيار الثاني
ان الارادة لا تبنى بعد اليجاد ضرورة فيلزم زوال القديم وهو محال والجواب انها
صفة قد تعلق بالفعل وقد تعلق بالترك فتخصص بما تعلق به وترجمه وعند وقوع
المراد يزول تعلقها بالحادث وبهذا يندفع ما يقال انها لا تكون بمون المراد فيلزم
من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم على ان قدم المراد لا يوجب قدم العالم لان مناه
ان يراد الله تعالى في الازل ليجاد العالم واحداثه في وقته وبشكل إيجاد الزمان الا
ان يجعل امرا مقدرا لا يتحقق له في الاحيان قلنا قيل نحن نرد في الازل الذي هو المراد
كالمالم مثالبه اما لازم للارادة فيلزم قدمه اولا فيكون مع الارادة جائز الوجود
والعدم فلا تكون الارادة مر حجة قلنا هو جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة
ولما مع تعلقها بالوجود فالوجود مترجح بل لازم وقد تمنع استحالة زوال القديم وهو
مدفوع بما سبق من البرهان والاستناد بأنه يعلم في الازل ان العالم مصدوم سيوجد وبعد
اليجاد لا يتبقى ذلك التعلق الازل مدفوع بما عرفت في المبحث السابق الثالث ان تعلق
ارادته اما ان يكون اولى فيلزم استحالة بالغير اولا فيلزم البعث والجواب ما مر
في بحث قدرته (قال وحدونها ٨) يشير الى نفى مذهب المبطلين خفها
قول الكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته وهو فاسد لما مر
من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى ولان صدور الحادث عن الواجب
لا يكون الا بالاختيار فيوقف على الارادة فيلزم الدور او التسلسل قلنا قيل
استداد الصفات الى الذات انما هو بطريق الايجاب دون الاختيار فلم لا يجوز
ان يكون البعض منها موقوفا على شرط حادث فيصكون حادثة قلنا لما يلزم
من تعاقب حوادث لا بداية لها وقديمتا استحالته ولان تلك الشروط اما صفات
للباري فلمر حدونه لان ما لا يخلو من الحادث حادث اولا فيلزم اختصاره في صفاته
وكالاته الى الغير ومنها قول اكثر معتزلة البصرة ان ارادته حادثة قائمة بنفسها لا يعمل
وبطلانه ضروري فان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة وهذا اولى من ان يقال ان
العرض لا يقوم الا بعمل للاسباق على ان صفات الباري ليست من قبيل الاعراض
وفي كلام بعض المعتزلة ان العرض نفسه ليس بضروري بل استدلال فكيف حكمه
الذي هو استحالة قيامه بنفسه وفساده بين ومنها قول الحكماء ان ارادة الله تعالى
ويسمونها الصاية بالخلوقات هو مثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه
السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير النهائية التي يجب ويلقى

وعرض بالمطيان والهارب من يميل الى احد المائتين او الطرفين عند تساوي

ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا هو مقتضى لافاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب ومن القول المجردة بقصد ارادة ولا يصيب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف لان العلل العالية لاتعمل لتعرض في الامور السافلة فقد صرحوا في اثبات هذه العناية بنفي مانسبها الى ارادة وقد صرفت مرادهم باسطة علم الله تعالى بالكل وانها ليست الا وجود الكل ومنها قول التجار من المعتزلة ان ارادة الله تعالى كونه خير مكره ولا ساء وقول الكشي وكثير من المعتزلة بتعداد ان ارادته لفضله هو عمله به او كونه خير مكره ولا ساء ولعل غيره هو الامر به حتى ان مالا يكون مأمورا به لا يكون مراد الله ولا خفاء في ان هذا موافقة للفلاسفة في نفي كون الواجب تعالى مريدا اى قاعدا على سبيل القصد والاختيار ومخالفة للنصوص الدالة على ان ارادته تتعلق بشئ دون شئ وفي وقت دون وقت وانه قد امر العباد بما لم يشاء منهم قال الله تعالى بر بذا الله بكم اليسر ولا ير بديكم اليسر انما قولنا شئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لا يحصى ولا فرق بين المشية والارادة الا عند الكرامة حيث جمعوا المسبة صفه واحدة اذ لية ما اول ما يساء الله بهما من حيث تحدث والارادة حادثة متعددة بعدد المراتب واما الاعتراض على قول التجار بانه يوجب كون الجاد مريدا فليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى وهذا كثير من المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وهو اختيار ركن الدين الخوارزمي في الشاهد والغائب جميعا وابي الحسين البصري في الغائب خاصة قالوا وهو العلم والاعتقاد او الظن باشتمال الفعل او الترك على المصلحة ولما امتنع في حق البارئ تعالى الظن والاعتقاد كان الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واحبوا بان الارادة فعل المريد قطعا واتفاقا يقال فلان ير بكذا ويكره ذلك واهذا يدع بها وبدم ويأب عليها ويقاب قال الله تعالى ير بد ثواب الدنيا (والله ير بد الآخرة وقال تعالى مكرم من ير بد الدنيا ومنكم من ير بد الآخرة فهذا الفعل لو كان غير الداعي لكان للفاعل شعور به ضرورة ان الفاعل هو المؤثر في الشئ بالقصد والاختيار وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن الارام باطل لانا لانشرع هذا الفعل او الترك بمرجع سوى الداعي الخالص والمترجع على السارف والجواب انه ان اريد بكونها فعلا للبريد مجرد استاده اليه كافي قولنا فلان يقدر على كذا ويجبر عن كذا فهذا لا يقتضي كونه ارا صادرا عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به وان اريد انه اثره بطريق القصد والاختيار فهو محموم ولا يبعد دعوى الاتفاق على تقبص ذلك كيف ولو كانت كذلك لاحتاجت الى ارادة اخرى وتسلسلت ثم ترتب الواب والعقاب على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال او تحصيل الدواعي او بني الصوارف

٢ في انسى سمع بصير
شهدت الكتب
الاكلمية واجمع عليه
الانباء بل جهور
العلاول العلم والقدرة
على الحيوة والحيوة
على صحة السمع
والبصر فبنسان
بالفعل ولاخفاء في ان
الخلو من هذه الصفات
في حق من يصح
انصافه بها تقصه
وقصور في الكمال
لاقل وباطل ان ينسب
الواجب بالنقصان
وبكونه اقل كالا من
الانسان فلهذه
بمصلحتها تفيد القطع
وان كان في البعض
لجدال مجال وبنت
على اصل اصحابنا
صفات قديمة هي
الحيوة والسمع
والبصر ولا يلزم
قدم السموع والبصر
لجو از حدوث التعلق
وما يقال انها نفس
اعتدال الزاج
وتأثير الحاسة او
مسروطة بذلك من

او نحو ذلك مما القصد فيه مدخل واما المدح والذم على الشيء فلا يقتضيان كونه
فضلا اختياريا وهو ظاهر ثم لا نسلم انه لاشمولنا بمرجح سوى الداعي بمعنى اعتقاد
المصلحة والمنفعة بل نجد من اتقنا حالة حيلانية متبعة من الداعي او غير متبعة هي
السبب القريب في التزجيج والتفصيل فدعوى كون الارادة مقاربة للداعي اجدر
بان يكون ضرورية ثم اوود بطريق الممارسة ان الارادة لو كانت هي الشعور بما
في الفعل او التزك من المصلحة لما وقع الفعل الاختياري بلونه ضرورة واللازم باطل
لان العطشان يشرب لحد القدحين والهارب يملك احد الطريقين من غير شعور
بمصلحة راجعة في فعل هذا وترك ذلك عند فرض التساوي في نظر العقل والبالغة
فيكون معنى لفظ الارادة متايرا الشعور بالمصلحة في الفعل او التزك بما لا ينفى ان ينفى
على الماقل المعارف بالمعاني والاضواء نعم لو ادعى في حق البارئ تعالى انتفاء مثل هذه
الحالة الميلانية والافتقار على التمام بالمصلحة فذلك بحث آخر (قال خاتمة ٩) مذهب
اهل الحق ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن وان كل كائن فهو مراده وان لم يكن مرصيا
ولامورا به بل متنها وهذا ما اشتهر من السلف ان ماثله الله كان ومالم يشأ لم يكن
وخافت المعزلة في الاصلين ذهبوا الى انه يريد من الكفار والصلة الايمان والطاعة
ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريد بها وكذا ججع ما يقع في العالم من
الشرو والقيام واخرنا الكلام في ذلك لي بحث الافعال لله من زيادة التعلق بمساة
خلق الاعمال (قال المبحث الخامس ٢) قد علم بالضرورة من الدين وثبت في الكتب
والسنة بمحت لا يمكن انكاره ولا نأويه ان البارئ تعالى سميع بصير وانفذ اجاج
اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة به عالم قادر لامر وكل
عالم قادر على الضرورة وعلى السمع والبصر بان كل سمي يصح كونه سميا بصيرا وكل
ما يصح الواجب من الكمالات ثبت بالفعل لبرلته عن ان يكون له ذلك بالقوة والامكان
وعلى الكل بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح انصافه
بها فخص وهو على الله تعالى محال لامر وهذا التقرر لا يحتاج الى بيان ان الممات والصمم
والعمى استعداد للحيوة والسمع والبصر لا اعدادا لممتلكات وان من يصح انصافه بصفة
لا يخلو عنها وعن متنها لكن لا بد من بيان ان الحيوة في الغائب ايضا تقتضي صحة السمع
والبصر وقاية متشبههم في ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق الدبر والتقسيم فان
الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم يصبه آفات ثم اذا
سبنا صفات الحي لم نجد ما يصح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء
بمثل ذلك في حق البارئ تعالى واوضح من هذا ما اشار اليه الامام حجة الاسلام انه
لاخفاء في ان المتصف بهذه الصفات اكل عن لا يتصف بها فلو لم يتصف البارئ
به لم ان يكون الانسان بل غيره من الحيوانات اكل منه وهو باطل قطعاً ولا بد

عليه التفضل. بثل الماشي والحسن الوجه لان استحضاره في حق الباري تعالى مما يعلم قطعا بخلاف السمع والبصر والفرض من تكثير وجوه الاستدلال في امثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقق وان الاذهان متفاوتة في القبول والاذعان بما يحصل للبعض منها الاطشيان ببعض الوجوه دون البعض او باجتماع الكل او عدة منها مع ما في كل واحد من مجال المناقشة واما الاعتراض بانه لا سبيل الى استضافة النفس والآفة على الباري تعالى سوى الاججاع المستحسنة الى الادلة السمعية ولاحفاء في ثبوت الاججاع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حاسميا بصيرا فاي حاجة الى سائر المقدمات التي ربما يناقش فيها فمواجه المنع اذ ربما يجرى من لا يلاحظ الاججاع عليه اولا بره حجة اصلا او يستند انه لا يصح في مثل هذا المطلوب التمسك به وبسائر الادلة السمعية لكون ازال الكتب وارسال الرسل فرع كون الباري حاسميا بصيرا وبالجملة لما ثبت كونه حاسميا بصيرا ثبت على قاعدة اصحابنا صفات قديمة هي الحيوة والسمع والبصر على ما ياتي في العلم والقدرة فان قبل لو كان السمع والبصر قديمين لم يكن السمع والبصر كذلك لامتناع السمع بدون السمع والابصار بدون البصر قلنا ممنوع لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة تطلقت حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان يحصل هذا شبهة من قبل المخالف بانه لو كان سمعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم السمع والبصر او حادثين فيلزم كونه محللا لمواد وشبهة اخرى وهي انه لو كان حاسميا بصيرا لكان الكون جمعا واللازم باطل وجه الزوم ان الحيوة اعتدال نوعي للزواج الحيواني على ما سبق اوصفة قديمة مقتضية للحس والمركبة الارادية وقد عرفت ان الزواج من الكيفيات الجسمية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات تاتر لمخواس عن المحسوسات او حالة ادراكية تتبعه وليست لمخواس الاقوى جسمانية والمجواب اننا لانعلم كون الحيوة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطة به في الشاهد فضلا عن الغائب فاية الامر انها في الشاهد تقارن ما ذكرتم ولا حجة على الاشتراك وقد تكلمنا على ذلك فيمابق (قال وعلى ما نقل في) المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلاما من السمع والبصر صفة مقابلة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجمعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمحسوسات والبصر علما بالمحسوسات فان قيل هذا انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لا نوعا مختلفة على ما مر في بحث العلم قلنا يجوز ان يكون له صفة واحدة هي العلم لها تطلق مختلفة هي الانواع المختلفة بان تتعلق بالمحسوسات مثلا تارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب آتينا اليه وتارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب ابصارنا اليه (قال وعند الفلاسفة ٩) على هذا لا يلزم ثبوت صفة زائدة فضلا عن تعددها والى هذا ذهب الكمي وجاعة من معتزلة بغداد والاكثرون

٢ النسخ من ان
الاحساس علم
بالمحسوس وان كان
نوعا آخر من العلم
لا يستلزم ثبوت صفة
اخرى لجواز ان تكون
الانواع المختلفة هي
التعلقات من
٩ وعند الفلاسفة
وبعض المعتزلة حيوة
كونه يعلم وقد ر
وسماعه وابصاره
علمه بالمحسوسات
والبصريات من

٤ (خاتمة) المذهب انه يدرك الراجح والطموم ﴿٩٩﴾ وخل الحرارة والبرودة الا ان الشرح لم يرد بذلك ولم يجوز

على ان كونه سميا بصيرا غير كونه طلا واتفق كلهم على نفي الصفة الزائدة على الذات
(قال خاتمة ٢) قال امام الحرمين رحمه الله الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف
البارى تعالى باحكام الادراكات الاخر احدى الادراكات المتعلق بالطموم والمتعلق بالراجح
والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين والحسونة اذ كل ادراك يقبضه ضد هو آفة خالدة
على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم
يتقدس الباري تعالى عن كونه شاما ذائعا لاسما فان هذه الصفات تنفي عن الانصالات
يتعالى الرب عنها مع انها لا تنفي عن حقايق الادراكات فذلك تقول سمحت تفاعلة
فلم ادرك رخصها وكذلك اللس والذوق (قال المبحث السادس في انه متكلم نوار القول
بذلك عن الابياء ٧) وقد ثبت صدقهم بدلالة المجزآت من غير توقف على اخبار الله
تعالى عن صدقهم بطريق استحالة لزوم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقل على
قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام احدى
الحق العالم القادر نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان نوقف
في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كما في السكوت فلا يخاف ان انكلم
اكل من غيره وبتبع ان يكون المخلوق اكل من الخالق والاعتراض والجواب ههنا
كما مر في السمع والبصر والجلية لاختلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري
تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه
ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى مافية للسكوت
والآفة كما في الخرس والطفولية هو بها امرنا غير وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة
او الاشارة فاذا عبر عنها بالمرية فمر آنو باليونانية فاجيل وبالعبارة خوريفة وبالمرية
فزبور فلا اختلاف في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات
مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف
المجموعة الدال على المعاني المقصودة وان الكلام النفسي غير مقول ثم قالت الخنابلة
والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع تواليها وترتيب بعضها على البعض ويكون
الحرف الثاني من كل كلمة ميسوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات
البارى تعالى وتقدس وان المجموع من اصوات القرء والرق من اسطر الكتاب نفس
كلام الله تعالى القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجبلد والخلاف
ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به الفرق فانظف حروفا ورقوما هو بعينه
كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا ولما رأيت الكرامية ان بعض التراهون
من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من
الحروف المجموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما
كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بان كل ماله

وجعلوا كلامه عبارة عن القدرة على ايجاد القول وعند المعتزلة هو حادث في جسم ما ومعنى تكلم الباري به خلقه فقدمت

العقل كونه لغا ما
ذائعا لاسما لكونها
من صفات الاجسام
مع انها لا تنفي عن
حقيقة الادراكات
اقولنا سمحت فلم ادرك
رخصه من
عليهم الصلوة
والسلام مع ثبوت
صدقهم بالمجزيات
من غير توقف على
الكلام وقد يستدل
بأن من صدق في الحقي
نقص او قصور في
الكلام على ما مر ثم
كلامه عند ناصفة
ازلية مافية للسكوت
والآفة يدل عليها
بالعبارة او الكتابة
ليست من جنس
الاصوات والحروف
وخالفنا في ذلك جميع
الفرق ذهابا الى ان
القول من الكلام
هو الحسي دون النفسي
ولم يسل يقدمه الا
الخنابلة والحشوية
جهلا منهم او عنادا
اذ لا يخاف في ترتيب
اجزائه وامتناع قائم
وزعم الكرامية انه
مع حدوثه قائم بذات الله
تعالى وسموه قوله

ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان ميانا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بابا المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام المخلوق والافتراء وجوزوه بالجهور ثم اختار عندهم وهو مذهب ابن هاشم ومن تبعه من التأخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق مرقوما في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القاري وخلق الله البارى من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائي الى انه من جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بظم الحروف ويكتبها ويبقى عند الكتب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ ويكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازيد المصاحف ولا ينقص بنقصانها ولا يبطل بطلانها والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسا ما ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله وهي قديمة والآخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهي حادثة فاستطر القوم الى القبح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حجية التقيضين ختم المعتزلة كونه من صفات الله والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الكرامية والحشوية في النزاع يشنا وبين المعتزلة وهو في التصديق طائد الى اثبات كلام النفس ونفيه وان القرآن هو اوهذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي والافلازاع لنا في حدوث الكلام الحسي والاله في قدم النفس لو ثبت وعلى البصت وعلى المناظرة في ثبوت الكلام النفسى وكونه هو القرآن ينبغي ان يحمل ما نقل من مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف سنة اشهر ثم استقر رأيهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر (قال لنا ٩١) استدلى على قدم كلام الله وكونه نفسا لاحيا وجهين الاول ان المتكلم من قام به الكلام لان اوجد الكلام ولو في محل آخر لقطع بأن موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى مخركا وان الله لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانما اذا سمعنا صوتا يقول انا قائم بسمه متكلما وان لم فعلنا له الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجد هو الله كما هو رأى اهل الحق وحينئذ فالكلام القائم بذات البارى لا يجوز ان يكون هو الحسى اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثانى من كل كلمة مسبوق بالاول ومتوسط بانقضائه وان يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود بقاء شئ منها بعد الحصول على ما سبق تبذ من ذلك في بحث الكم والحادث يمتنع قيامه بذات البارى تعالى لما سبق فحين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت فان احترض من قبل المعتزلة بأنه لو كان التكلم من قام به الكلام

٩ لنا ان معنى التكلم من قام به الكلام والمنتظم من الحروف حادث يمتنع قيامه بذات الله تعالى فحين المعنى اذ لا ثالث فان قيل قد يطلق التكلم ولا يشاء للكلام ليقوم ولو سلم قبلنا لا به بل بلسان غيره والنتظم قد يكون دفعى الاجزاء كما في نفس الحافظ لنفس الطابع فلا يمتنع قدمه وقيامه بالذات قلنا لا يشترط في القسام البقاء ولا التلبس بجميع الاجزاء والتكلم بلسان الغير مجاز عن الفاء الكلام اليه وكون المنتظم مرتب الاجزاء يمتنع البقاء ضرورى وهو غير الصورة المرسومة او المرقومة من

لما صح إطلاقه حقيقة على التكلم بالكلام المحسنى لانه لا يقابله ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم بشئ ولو سلم فاقامهم بلسانه لا بد ان هو ايضا لما صح قولهم الامر بتكلم بلسان الوزر والجنى بتكلم بلسان المصروع ومن قبل الخاتبة ان المنتظم من الحروف قد لا يكون مرتب الاجزاء بل دفعا كالتامم بنسب الحافظ والحاصل على الورقة من طابع فيه نقش الكلام وانما لزوم الترتيب في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الالة فالتعريف الذي هو اسم المنتظم والمعنى جميعا لا يتشع ان يكون قدما فاما بذات البارى تعالى اجيب بان كون المتكلم من قام به الكلام ثابت مرافا ولفظا وكون المنتظم من الحروف المسموعة مرتب الاجزاء بتشع البقاء ثابت ضرورة وما ذكرتم سندنا لمتعمدهما بانه اما الاول فلان المتعبر في اسم الفاعل وجود المعنى لا بقاؤه سيما في الامراض السيالة كالتعريف والتكلم ولو سلم فيكنى التلبس ببعض اجزائه ولا يشترط القيام بكل جزء من اجزاء العمل كالساع والباسر والذائق وغير ذلك ومعنى التكلم بلسان الغير القاء الكلام اليه مجازا واما الثانى فلان الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصورة المرسومة والخيال او المخزونة في الحافظة او المنقوشة بشكل الكتابة هل ان قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى وتقدس ليس بمقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد مثلا (قال وان من يأمر وينهى ٧) الوجه الثانى ان من يورد صيغة امرا ونهى او نداء او اخبارا واستخبارا وغير ذلك يبعد في نفسه معاني ثم يعبر عنها بالفاظ التي نسميها بالكلام المحسنى فالعنى الذي يبعد في نفسه ويدور في خله ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليبرى على موجهها هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها وما يعترف به ابو هاشم ويسميه الخواطر ومناظرته لعلم والارادة سيما في الاخبار والانشاء الغير العليل في غاية الظهور نعم قد بثوهم ان الطلب النفسى هو الارادة وان قولنا اراد منك هذا الفعل ولا اطليه في نفسى او اطليه ولا ارده تناقض وسيأتى في فصل الافعال واستدل القوم على مناظرته لعلم بان الرجل قد يضرب عما لا يعلم بل يعلم خلافه وللارادة بن السيد قد يأمر العبد بالفعل ويطلب منه ولا يريد ذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه (قال صاحب الموافقات لو قالت المعتزلة انه ارادة فعل يصير سيما لاعتقاد المخاطب علم التكلم بما اخبر عنه او ارادته لما امره لم يكن بعيد الكنى لم اجده في كلامهم وانا قد وجدت في كلام الامام الراهدى من المعتزلة ما يشير بذلك حيث قال لا نسلم وجود حقيقة الاخبار والطلب في صورتين المذكورتين بل انما هو مجرد اظهار امارتها وقريب من ذلك ما قال امام الحرمين في الارشاد فان قالوا الذي يبعد في نفسه هو ارادة جعل اللفظة الصادرة عنه امرا على جهة نذب او ايجاب فهذا باطل لان اللفظ يتصرم مع ان الطلب بحاله والماضى لا يراد بل يتلطف عليه وبالضرورة يعلم ان ما نجهده بعد

٧ ويضرب يبعد في نفسه
معنى غير العلم والارادة
يدل عليه بالبارة او
الكتابة او نحوها
وشاع عند اهل
اللسان اطلاق اسم
الكلام عليه من

٢٠٠٠ مَلُومٌ مِنَ الدِّينِ بِالضَّرُورَةِ حَتَّى لَقِينَا أَنَّ الْقُرْآنَ اسْمٌ لِهَذَا الْمُؤَلَّفِ الثَّانِي أَنْ مَا اشْتَهَرَ مِنَ الْقُرْآنِ أَنَّمَا يُصَدَّقُ عَلَى الْفِظِ الْحَادِثِ دُونَ الْمَعْنَى الْقَدِيمِ وَذَلِكَ مِثْلُ ﴿١٠٢﴾ كَوْنُهُ ذِكْرًا عَرَبِيًّا مِثْلًا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَقْرُوءًا بِاللَّسَنِ مَسْمُومًا بِالْأَذَانِ مَكْتُوبًا فِي الْمَصَاحِفِ مَقْرُونَةً بِالْعَدِيدِ مَفْصَلًا إِلَى السُّورِ وَالآيَاتِ قَابِلًا لِلنَّسْخِ وَأَرَادَ عَقِيبَ أَرَادَةَ التَّكْوِينِ قُلْنَا كَلَامُهُ بِقَوْلِ الْأَشْرَافِ أَوْ الْجَبَّارِ الْمَشْهُورِ عَلَى النَّظْمِ الْخُصُوصِ مَت

٦٠ أَنَّ مَا اشْتَهَرَ مِنْ بَخَوَاصِ الْقُرْآنِ أَنَّمَا يُصَدَّقُ عَلَى الْفِظِ الْحَادِثِ دُونَ الْمَعْنَى الْقَدِيمِ مِثْلُ كَوْنِهِ ذِكْرًا عَرَبِيًّا مِثْلًا عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَقْرُوءًا بِاللَّسَنِ مَسْمُومًا بِالْأَذَانِ مَكْتُوبًا فِي الْمَصَاحِفِ مَقْرُونًا بِالْعَدِيدِ مَفْصَلًا إِلَى السُّورِ وَالآيَاتِ قَابِلًا لِلنَّسْخِ وَأَقْصَا عَقِيبَ أَرَادَةَ التَّكْوِينِ قُلْنَا كَلَامُهُ تَعَالَى مَا

انْقضاء اللفظ ليس ثلها ولأن اللفظ تكون ترجمة عما في الضمير وبالضرورة يعلم أنها ليست ترجمة عن إرادة جملها على صفة بل عن الانقضاء والإيجاب وهو ذلك ثم شاع قيساً بين أهل اللسان إطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنص يقولون في نفس كلام وزورت في نفس مقالة وقال الأخطل * أن الكلام لفي القواد وأما * جعل اللسان على القواد دليلاً * وفي التزيل ويقولون في أنفسهم وإذا ثبت أن الباري تعالى متكلم وأنه يتنم قيام الكلام المعنى بذاته تميز أن يكون هو النفس فيكون قد بما لما مر (قال تمسكوا بوجوه الأول ٤) أنه علم بالضرورة من دين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حتى السوام والصبيان أن القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المتسوقة المصنوع بالصمد المنتظم بالاستاذة وعليه اعتداجاع السلف واكثر الخلف الثاني أن ما اشتهر وبث بالنص والاجاع من خواص القرآن أنما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وجوابهما أنه لا نزاع في إطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك أو المجاز المشهور شهرة الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسماة الحدوث (قال وذلك ٦) إشارة إلى ما اشتهر من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وأنه لذكر لك ولقولك والذكر محدث لقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وعرف في لقوله تعالى أنا جليل قرآناً عربياً والعرف هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى ومثل على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بشهادة النص والاجاع ولاخفاء في امتناع زول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فاته وإن كان عرضاً لا يزول عن محله لكن قد يزل بزول الجسم الحامل له وقد روي أن الله تعالى أزل القرآن دفعة إلى السماء الدنيا فحفظته الحفظة أو كتبه الكتبة ثم زله منها بلسان حبرائيل إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم شيئاً فنبأ بحسب المصالح فإن قيل المكتوب في الصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لأن الكتابة تصور اللفظ بحروف هجاء مع اللبث في المصحف هو الصور والاشكال فإن قيل القديم دائم فيكون مقارناً للعديد ضرورة فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معناه أن يذهب العرب إلى المعارضة والبيان بالمثل وذلك لا يتصور في الصفة القديمة فإن قيل النسخ كما يكون لفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن يخص الحادث لأن القديم لا يرتفع ولا ينتهي فإن قيل وقوع كلمة كن عقيب إرادة تكوين الأشياء على ما تعطيه كلمة الجزء وإن دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيئاً من حيث وقوعه في سياق التي معنى أي ليس قولنا لشيء ما قصد

(إيجاده)

بِالْإِشْرَافِ أَوْ الْجَبَّارِ الْمَشْهُورِ عَلَى النَّظْمِ الْخُصُوصِ لَا يَجْرِدُ إِهْدَالَهُ عَلَى كَلَامِهِ الْقَدِيمِ مَت

٨ على كلامه القديم
بل لانه انشاء برقومه
في الوجود او برقومه
في الملك ويخص
الربى منه باسم
القرآن وهو
المتعارف عند العامة
وفي علم الاصول و
اليه ترجع الخواص
المذكورة ثم الصحيح
المشير خصوص
التأليف لاتعيين الحق
فانقرأه يكون نفس
القرآن لامله وبث
القول بعدم حمله
في اللسان او المصحف
للتأديب ودفع الوهم
من

٧ واجراء صفة
الدال على المدلول
شائع مثل سميت هذا
المعنى وقرأه وكتبته
واختصاص موسى
عليه السلام بالكتابة
من حيث انه سمع بلا
صوت وحرف كما
يرى في الآخرة بلا
كم وكيف او انه سمع
بصوت من جميع
الجهات او من جهة
بلا كيف سلب من

ايجاد واحدته كما في قوله عليه السلام وانما لكل امرئ ما نوى يقتضى قدمها اذ
لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة ويسلسل وان جعلتم هذا
الكلام لاصلى حقيقته بل مجازا عن سرعة اليجاد فلا دلالة فيه على حدوث كن قلنا
حقيقته ان ليس قولنا شي الا ترى انك اذا قلت ما قول لاحد من الناس عند ارشاده الا ان
اقول له تعلم لم يدل على انك تقول تعلم لكل احد بل على انك لو قلت في حقه شي لم يكن
الا هذا القول (قال لا مجرد انه دال ٨) المشهور في كلام الاصحاب ان ليس اطلاق
كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلامه
التدريجي حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بهما لكن
المرضى عندنا ان له اختصاصا آخر بالله وهو انه اخبر عنه بانه او جدا ولا الاشكال
في الوجود المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان
الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم الآية اولسان التي لقوله تعالى نزل به الروح
الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا قليل هو اسم
لهذا المؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما قرأه كل
احد بكسبه يكون مثله لاهيه والاصح انه اسمه لامن حيث تعين المحل فيكون واحدا
بالنوع ويكون ما قرأه القارى نفسه لامله وهكذا الحكيم في كل شرا وكتاب ينسب
الى مؤلفه وعلى التعديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد
يجعل اسما للمعنى كلى صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ولهذا المقام
زيادة توضيح في شرح التنقيح وبالجملة ما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقروء
بكل لسان كلام الله تعالى فباستار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام
الله وما يقال انه كلام الله هو المخترع في لسان الملك فباستار الوحدة النوعية وما يقال ان
كلام الله تعالى ليس قائما باللسان او قلب ولا حلا في مصحف او لوح فإدراكه الكلام الحقيقي الذي
هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد
هو اللفظي رعاية للتأديب واحتراز عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي (قال واجر ٧٥)
هذا جواب آخر لاصحابنا تقريره ان المراد بالمذكور الربى المنزل المقروء المسموع
المكتوب الى اخر الخواص هو المعنى القديم الا انه وصف بما هو من صفات الاصوات
والحروف الدالة عليه مجازا ووصفا للدلول بصفة الدال عليه كما يقال سميت هذا
المعنى من فلان وقرأه في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا ما قال اصحابنا ان القران حادثة
اصنى اصوات القارى التي هي من اكتسابه ويؤمر بها تارة ايجبا وانبيا وينهى عنها
حيثا وكذا الكتابة اصنى حركات الكاتب والاحرف المرسومة واما المقروء بالقرأة
المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور المسموع بالاذن فقديم ليس حالا في لسان

ولا في قلب ولا في مصحف لان المراد به المعلوم بالقرارة المفهوم من المخطوط ثومن الاصوات
المجموعة وكذا المنزل اذ معنى الازال ان جبرائيل عليه السلام ادرك كلام الله تعالى
وهو في مقامه ثم نزل الى الارض واقام النبي صلعم ما فهمه عند سدره المنتهى من غير
نقل لذات الكلام فلان قيل اذا اراد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المجموعة من
غير اعتبار تبيين الجمل فكل احدنا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اراد به المعنى
الازلي واراد بسامعه فهمه من الاصوات المجموعة بما وجه اختصاص موسى عليه
السلام بانه كلم الله تعالى فلتأنيده اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه يسمع
كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما ترى في الآخرة ذاته بلاكه وكيف وهذا على
مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسمع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن
سمع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وتأنيدها انه سمعه بصوت
من جميع الجهات على خلاف ماهو العادة وتأنيدها انه سمع من جهة لكن بصوت غير
مكتسب للمعاد على ماهو شأن سمعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام ما فهمه
كلامه بصوت تولى بخلق من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ
ابو منصور المازندراني والاشاذ ابو اسحق الاسفرائيني قال الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن
سماع غير الصوت الا ان منهم من اتى القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى قائما
بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فلا اختلاف لفتنى لا منوى
(قال الثالث ٧) الوجه الثالث ان كلامه لو كان ازليا لم يكن الكذب في اخباره لان
الاخبار بطريق المعنى كثير في كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا وقال موسى وهما
فرعون الى غير ذلك وصدقه يتضمن سبق وقوع النسبة ولا يتصور سبقه على الازل
فتعين الكذب وهو محال اما اولها فاجاب عن العلماء واما ثانيا فباتوا من اخبار الانبياء
عليهم السلام الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله
تعالى فضلا عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نقص بانفاق العقلاء وهو على الله
محال لما فيه من اماره العجز والجهل والابتن واما رابعا فلاته لو انصف في الازل
بالكذب في خبره مالا تمتع صدقه فيه لان ما يتقدمه امتع عدمه لكننا نعلم بالضرورة
ان من علم النسبة لا تمتع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه وطريق اطراد هذا الوجه
في كلامه المنتظم من الحروف المجموعة انه عبارة عن كلامه الازلي ومرجع الصدق
والكذب الى المعنى واما وجه استحالة النقص في كلام البعض انه لا يمتنع الا على رأى
المتركة القائلين بالرفع العقلي قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في ذكره الرب تعالى
عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يضيع ليعينه وقال صاحب التلخيص الحكم
بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولنا بحسن الاشياء وفيها عطلا وان كان سمعيا لم
الدور وهذا مبني على ان مرجح الادلة السميعة الى كلام الله تعالى وصدقه وان تصدقه

٧ ان الاخبار بطريق
المعنى في الازل يكون
كذبا وهو على الله تعالى
محال بالاجماع واخبار
الانبياء عليهم السلام
ولكونه نقصا عند
العقلاء ولانه يوجب
استناع صدقه في ذلك
انحصر لان الازل
لا يزول وهذا باطل
قطعا فلنا خبره انما
يصبر ما ضا ومستقبلا
وحالا فبما لا زال اذلا
زمان في الازل من

٧ الرابع ان الامر والنهي والجبر لا يمتنعان بحيث لا يخاطب ولا سامع منه وحيث واجبت بان كلامه انما يصير

احدا للاقسام فيما لا يزال
ولولم في الكلام
النفس يكتي مخاطب
معقول والى هذا
يوئل ما قلته الجمهور
ان الصدوم مأمور
على تقدير الوجود
فالامر الازلي اقتضاه
من سيكون كطلب
التعلم من ابن سيولد
وكذا امر النبي صلى الله
عليه وسلم ان يوجد
وايضا السفة ان يخلو
عن الحكمة ما يتعلق
بها والتقديم ليس كذلك
ولولم فيكون وجود
الحكمة ولو بسد
حين من

٩ الخامس لو كان
ازليا لكان ابديا
فبقي التكليف في دار
الجزا السادس يكون
مكاملة موسى عليه
السلام ابد لا في
الطور وحده السابع
يستوى نسبته الى
المتعلقات فيكون
المأمور منهيا
وبالعكس قلنا انطق
حادث بالاختيار
من

التي عليه الصلاة والسلام بالهزات اخبار خاص وقد عرفت ما فيه وقيل صاحب
المواقف لم يظهر لي فرق بين التمس في العقل وبين التبع العقلي بل هو هو بينه وانا
اتجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسئلة الحسن والتبع
والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما
يتصف بذلك فيما لا يزال بسبب التعلقات وحديث الازمنة والافاق وتشتيق هذا
مع القول بان الازل مدلول العقلي صير جدا وكذا القول بان المتصف بالماضي وغيره
انما هو لفظ الحادث دون المعنى القديم (قل الرابع ٧) تقديره ان كلامه يشتمل على
امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور
والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفة
وحيث لا يميز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجيب بوجوه احدها لعبد الله
بن سعيد التيطان وهوان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهى ولا خبر وغير ذلك وانما يصير
احدا للاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع ليس
بمعقول وايضا التغير على القديم محال قلنا هو ارادته امر واحد يرضى له التوسع
بسبب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه وتايها ان وجود الخطاب انما يلزم
في الكلام الحسي ولما التفتي فيكتبه وجوده العقلي وثالثها ان السفة او العيث انما
يلزم لو خطب الصدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفضل
من سيكون فلا يكفي طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد وكافي خطاب
التي عليه الصلاة والسلام باوامره ونواهيته كل مكلف يولد الى يوم القيامة
اذا اختصا خطا بانه باهل عصره وثبوت الحكم فيمن هداهم بطريق القياس بعيد
جدا نعم لو قيل خطاب الحاضر بن قصدا والفائين وللمدومين شيئا وتبعا ليس من
السفة في شيء لكان شيئا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم
متروك في ان معناه ان الصدوم مأمور في الازل بان يمشي وتأتي بالفضل على تقدير الوجود
او الصدوم ليس بأمور في الازل لكن لا استمر الامر الازل الى الزمان وجوده صار
بعد الوجود مأمورا ورباعها ان السفة هو ان يخلو عن الحكمة والعاقبة الجيدة ما يتعلق
بها والتقديم ليس كذلك اذ لا يطلب بثبوت حكمة وفرض خامسها ان السفة هو
الحال عن الحكمة بالكلية والامر الازل ليس كذلك لثوب الحكمة عليه فيما لا يزال
(قال الخامس ٩) الوجه الخامس والسادس من تمسكت المعزلة ان الامر لو كان
ازليا لكان التكليف باقيا ابد حتى في دار الجزا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولما اختص
مكاملة موسى عزه بالطور بل استمر ازلا وابدا واللازم باطل اجناعا وجواهما ان
الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالانفخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالى
واختيار فيعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وبقطع عند موته وبعلق الكلام

٨ المذهب ان كلامه الازلي واحد بتكثير بحسب التعلق لاهلي انه انما يتكرر فيما لا يزال كما زعم ابن سعيد ولاهلي انه خبر ومرجع البواق اليه كما زعم الامام الرازي بل على انه انما ثبت بالسمع ولم يرد بالتعدد ولم يمتنع التكلم بالامر والشيء واغير وغيرها بكلام واحد كافي العلم والقدرة متى ﴿١٠٦﴾ ١٧ لا تنحصر الصفات بما ذكر

والتكليم به لادليل على صفة اخرى فيجب فيها وانها لو كانت لعرفت لوقوع التكليف بكمال المعرفة ضيف فيها البقاء اثبت النسخ واتباعه لان السابق يلا بقاء كالمعلم يلا علم وليس نفس الوجود اذ قد يوجد الشيء ولا يبقى وخالفه الكثيرون لوجوه الاول ان المعقول منه استمرار الوجود ومعناه الوجود من حيث اتسابه الى الزمان الثاني الثاني ان البقاء بابقاء الذي ليس نفس الذات لا يكون واجبا لذاته سيما اذا فسر بصفة بها الوجود في زمان الثاني وليس هذا من افتقار صفة الى صفة كالارادة الى العلم بل من افتقار الوجود الثالث اما ان يحتاج البقاء الى الذات

بحسب في الطور على انك اذا تحققت فالتخص بالطور سماع الكلام وظهوره وبهذا يخرج الجواب عن الوجه السابع وهو ان القديم يستوي نسبتة الى جميع ما يصدق تعاقبه كافي العلم والقدرة فينتقل الامر والشيء بكل فعل حتى يكون الامور منها وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الزام علينا حيث لا نقول بالحسن والقبح لذات الفعل ليجتمع صفة تعلق الامر بما يتعلق به الشيء وبالعكس (قوله خاتمة ٨) المذهب ان الكلام الازلي واحد قال صيد الله بن سعيد انه في الازل ليس شيئا من الاقسام وانما يصير احدها فيما لا يزال وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازي هو في الازل خبر ومرجع البواق اليه لان الامر بالنسخ اخبار باسحقاق فاعنه الثواب وتاركة العقاب والشيء بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر لان ذلك لازم الامر والشيء لاحقيتهما والاقرب ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلامه ان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والشيء والمحر وغيرهما بكلام واحد فيمكننا به واحد يتعلق بجميع المتعاقبات كافي ماثر الصفات وان كانت العقول فاعنه عن ادراك كنهه هذا المعنى واذا تحققت فالامر كذلك في الذات وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام به لانه لو تعدد لم تنحصر في عدد لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وقد مر ذلك في الفقرة (فاما البحث السابع في صفات تختلف فيها ٧) يعني تختلف فيها اهل الحق القائلون بالصفات الازلية زعم بعض الظاهريين ان لصفة الله تعالى وراه السبعة المذكورة لوجهين الاول انه لادليل عليه وكل ما لادليل عليه يجب نفيه ورد مع المتقدمين وانما هما اما مكلفون بكمال المعرفة وذلك عمرة الذات وجميع الصفات فلو كانت له صفة اخرى لعرفناها معصم العارفين الكاملين واللازم منصف بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافصال والتزج من القايص وهما لا يدان على صفة اخرى ورد بالام بل التكليف بقدر الوسع ولو سلم فادرك ان الكاملين لم يعرفوا صفة اخرى ولا نعلم انه لا طريق سوى ما ذكرتم ليس النسخ طريقا وصرطاطا فو بما مستقيما في الصفات المختلف فيها البقاء اثبت السبح الاشرى واشياعه من اهل السنة لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كافي في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاصافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه لان الشيء قد وجد ولا يبقى كالارض سببا لبقائه وذهب الاكثرون الى

فيبدو او بالعكس فيكون هو الواجب لا الذات ولا يحتاج احدهما الى الآخر بل اتفق محققهما معا (انه) فيتمدد الواجب مع ان استثناء الصفة عن الذات ليس بغير قول الرابع اما ان يكون للبقاء بقاء فيلزم السلسل وقيام المعنى بالمعنى اولا فيكون كالمعلم لانه ان قلنا ان الثاني صفة فلا فذلك الصفات من الذات كماله ونحو دفعه به *

انه ليس صفة زائدة على الوجود دلوجه احدها ان المقول منه استمرار الوجود
ولامنى لذلك سوى الوجود من حيث انقسابه الى الزمان الثاني بعد الزمان الاول
وثانيها ان الواجب لو كان باقيا ببقاء الذى ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود
لذاته لان ماهو موجود لذاته فهو باق لذاته صرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا
فسر البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كان لزوم المحال اظهر لانه يؤل الى
ان الواجب موجود في الزمان للتاني لامر سوى ذاته واعتراض صاحب الصدايق
بان اللازم ليس الافتقار صفة الى صفة اخرى نشأت من الذات ولا امتناع فيه كالارادة
يتوقف على العلم والعلم على الحيوة وليس بنى لان الوجود ليس من الذات ولو سلم
فافتقاره الى امر سوى الذات يناق الوجوب بالذات وثالثها ان الذات لو كان باقيا
بالبقاء لا ينسب فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان
الثاني على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استثناءه عنه كان الواجب هو البقاء
لا الذات هف وان لم يفتر احد هما الى الآخر بل اتفق فمتفقهما معاكاذ كره صاحب
المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو
افتقر البقاء الى شئ لافتقر الى الذات صرورة افتقار الكل اليه والمستغنى عن جميع
ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات محال لان افتقار
الصفات الى الذات صروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة على الذات
فألمة كانت باقية بالصرورة وحيدت فان كان لها بقاء بقى الكلام اليه وتسلل
وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن له بقاء كان كماله بلا علم
وقد بين بطلانه فان قبل هو باق ببقاء الان بقاء نفسه لازاد عليه لتسلسل قلنا
فحيث يصور ان يكون الباري تعالى باقيا بقاء هو نفسه طالما علم هو نفسه فلا بد زيادة
صفة البقاء على ما هو رأى الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة وغيرهما على ماهو رأى
اهل الحق واعتراض على هذا الجواب بان كون بقاء الباري اوعله او قدرته نفس
ذاته محال لما مر في اثبات الصفات بخلاف كون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود
وقدم القدم وغير ذلك فلو رد الاشكال ببقاء الصفات فان العلم القدم باق بالصرورة
وكذلك سائر الصفات مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما فيلزم
قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدماء اخر لم يقل بها احد والقوم في التنصيص من هذا
الاشكال وجوه الاول لبعض القدماء اتناقول الذات باق بصفاته ولا نقول الصفات
باقية ليزم المحال وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضروري الثاني لبعض
الاشارة ونسب الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر الصفات كما ذكر
في البقاء واوصحه الاستاد بانه اثبت قدم الصفات ولم يكو بها باقية وامتنع الباقي
بالبقاء وكونها باقية بقاء زائد لا سمحالة قيام المعنى بقاء ان كلا منها باقية بقاء

محال لما مر بخلاف
كون بقاء البقاء نفسه
لكن يبقى اشكال قيام
المعنى بالمعنى في بقاء
الصفات ولا يندفع
بما قبل نحن لا نقول
الصفات باقية بل
الذات باقية بصفاته او
بقاؤها نفسها او
نفس بقاء الذات لعدم
التساير لان الاول
باطل بالصرورة
والثاني باجماع جواز
كون بقاء الذات
كذلك حتى لا يثبت
قديم آخر وثالث
بامتناع قيام صفة
الشيء بما ليس عينه
وان لم يكن غيره مت

٤ ونشأ التكوّن بثبوت بعض الصفات تمسكاً به خالقاً لاجلها فلا بد من قيام صفة به فبها التخليق والتزيين والاحياء والامانة وهو ذلك بحسب اختلاف التسلسلات وتكون ازالة كسائر الصفات وورد بان ذلك في الصفات الحقيقية وليس اليجاد الاسنى يعقل من تعلق المؤثر بالآثر وذلك فيما لا يزال (١٠٨) قالوا نعم في كلامه الا زل بانه الخالق

هو تمسكها فكان العلم مثلاً صفة للذات بما يكون الذات طالما وبها تنسبه يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاءه وبها تنسبه ايضا ولم يكن العلم صفة تنسبه حتى يلزم كونه طالما وهذا كما ان الجسم كان في الممكن يكون محضه ويؤيد عليه ضرورة تحقق الجسم بدون هذا التمكن ثم هذا الكون كان يكون هو نفسه لان اذ عليه قائم به ولم يكن العلم علما تنسبه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاءه بقاء الذات ليلزم كونه عالما باقيا بشئ واحد فان قيل فقد تدرج كون الذات طالما بما هو بقاءه والعلم باقيا بما هو علم وهو محال قلنا السخيل ان يكون الشئ طالما بما هو بقاءه وباقيا بما هو علم له وههنا العلم علم للذات وليس بقاءه والبقاء بقاء العلم وليس علما فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا بقاءه هو نفسه فلم يكن كون الذات عالما يعلم هو نفسه قادرا بذرة هي نفسه الى غير ذلك على ما هو رأى المعتزلة قلنا المبسوط في محض زيادة الصفات من لزوم الصفات ورد على هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلا يميز ان يكون بقاء الذات نفسه ولا ثبت صفة زائنة فان قيل الاصل زيادة الصفة الالاف وهو ههنا لزوم قيام المعنى بلعنى ولم يوجد في بقاء الذات قلنا خطايى وحارص بان الاصل عدم تكثر القدماء الانقطاع الوجه الثالث للاشعري ان الصفات باقية بقاءه هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المقابلة بين الذات والصفات بخلاف الجواهر مع اعراضه فلذا لم يكن بقاءه بقاءها ورد عليه ان الصفات كما انها ليست غير الذات فليست عينه ايضا وكما امتنع اتصاف الشئ بصفة قائمة بالغير فكذا بصفة قائمة بما نفس ليس ذلك الشئ واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية بقاء الذات لعدم التنابر لكانت طالمة بعلمه قادرة بذرة الى غير ذلك فليس بشئ لان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد صح كون العلم مثلاً باقيا بخلاف كونه قادرا (قل ومنها التكوّن ٤) اشتهر القول به عن الشيخ ابى منصور الماتريدى واتبعه وهم يسيبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابى الحسن الاشعري حتى قالوا ان قول ابى جعفر الطحاوى له الربوبية ولا ربوبية الخلقية ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المدموم من عدم الى الوجود ثم اطنوا في اثبات ازيلته ومقارنته للقدرة وكونه غير الكون وان ازيلته لا يستلزم ازالة المكونات الا انها مستكونها واصل الباب اعني مقارنته للقدرة من حيث تماثلها باحد طرفي الفعل والنزك واقرانها بازادته والعمدة في اثباته ان البارى تعالى يكون الاشياء ايجادا وهو بدون صفة التكوّن بحال كالعلم بلا علولا بد ان تكون ازالة لا تمنع قيام الحوادث بذات الله تعالى ثم اختلف اسماءها بحسب اختلاف الآثار فمن حيث حصول المخلوقات به يسمى تخليفا والارزاق ترزيقا والصور تصورا

البارى المصور فلو لم يكن ذلك الاغنيا لا يزال لم يتمدح بما ليس فيه الكمال بعد انفسان قلنا لا تمدح بقوله تعالى يسبح له ما فى السموات وما فى الارض وهو الذى فى السماء انه وفى الارض اتم حقيقته انه فى الازل بحيث يحصل له ذلك فيما لا يزال قالوا الصواب بانه يكون الاشياء او فاتها بكلمة ازالة هي كن وهو المعنى بالتكوّن قلنا فيعود الى صفة الكلام قالوا صفة كمال فخلطوعته نقص قلنا نعم حيث امكن وامكانه فى الازل ممنوع وهو صفة الوجوه بانه لا يعمل من التكوّن الا الاحداث والاخراج من عدم الى الوجود كما فسره وهو من الاضافات الحقيقية لا الصفات الحقيقية

كأمر وبانه لو كان قديما لم يزل قدم المكون ضرورة امتناع ازالة ذلك فان قيل بل صفة بها تكون الاشياء (والحيوة) لاوقاتها وتخرج من عدم الى وجود وليست القدرة متضاها بالجمعة ومقتضى التكوّن الوجود على انه مادام وترتب عليه الا بعد خبر لم يلزم الانفكاك ولم يكن كضرب بلا مضروب قلنا ولم قلنا انها غير القدرة المقرونة

بالإرادة وهل القدرة
الاصفة تؤثر على
وفق الإرادة ولهذا
قال الامام الرازي
ان تلك الصفة اما ان
تؤثر على سبيل
الجواز فلا تميز عن
القدرة او على سبيل
الوجوب فلا يكون
الواجب محتاجا وما
تقل عن الشئ ان
التكوين هو التكوين
فقبل مناه ان المفهوم
من اطلاق الخلق هو
المخلوق او اما اذا اثر
شيء في شيء فالذي
حصل في الخارج هو
الاثر لا غير من

والحيوة احياء والموت امانة الغير ذلك واجب بان ذلك انما هو في الصفات الحقيقية
كالم والقدرة ولان لم ان التأثير والايحاد كذلك بل هو معنى يقل من امضاة المؤثر
الى الاثر فلا يكون الا في الازل ولا يغتر الا الى صفة القدرة والارادة وقد يستدل
بوجوده آخر احدها ان البارى تعالى مدح في كلامه الازل بانه الخالق البارئ المصور
فلو لم يثبت التلويح والتصوير في الازل بل فيما لا يزال لكان نعتا من الله بما ليس فيه
وهو محال ولم اتصافه بصفة الكمال بعد خلقه عنها وهو عليه محال واجب بانه
كان مدح بقوله تعالى بسبحه ما في السموات وما في الارض وقوله تعالى وهو الذي في السماء
آله وفي الارض آله اى جود ولا شك ان ذلك بالفضل انما يكون فيما لا يزال لاقى الازل
والاخبار عن الشئ في الازل لا يختص بوجه فيه كذكر الارض والسماء والانباء وغير
ذلك نعم هو في الازل بحيث تحصل هذه التلويحات والاضافات فيما لا يزال لانه من صفات
الكمال وثانيها ان الاشارة بقولون في قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقوله
كن فيكون انه قد جرت الصادة الالهية بانه يكون الاشياء لاوقاتها بكلمة اذ لمسة
هي كلمة كن ولا نفي بصفة التكوين الا هذا واجب بانه حيث يدور الى صفة الكلام
ولانبت صفة اخرى على ان الاكثر ينعملونه مجازا عن سرعة الايحاد والتكوين
بانه من كمال العلم والقدرة والارادة وانتهى ان التكوين والايحاد صفة كمال فلو
خلا عنها في الازل لكان نقصا وهو عليه محال واجب بان ذلك انما هو فيما يصح
اتصافه في الازل ولان لم ان التكوين والايحاد بالفضل كذلك نعم هو في الازل قادر عليه
ولا كلام فيه ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين الاول انه لا يعقل من التكوين
الا الاحداث واخراج المعلوم من العدم الى الوجود كما فسر القائلون بالتكوين الازل
ولا خلاف في انه اضافته يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى المؤثر فلا يكون موجودا حينها
ابنا في الازل وثانيهما انما لو كان اذ لم لزم ازالة المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفضل
بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازالة بهما تكون الاشياء لاوقاتها ونخرج
من العدم الى الوجود فيما لا يزال وليست نفس القدرة لان مقتضى القدرة ومقتضاها
انما هو صحة المقدور وكونه يمكن الوجود ومقتضى التكوين ومقتضاه وجود المكون
في وقته على انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث والاخراج من العدم فآزليته لا تستلزم
ازلية المخلوق لانه لما كان دائما مستترا الى زمان وجود المخلوق وترتب عليه لم يكن هذا
من انفكاك الاثر عن المؤثر وتضاف المعلوم عن العلة في شيء ولم يكن كالضرب بلا
مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون من الاعراض
التي لا جاء لها قانا وما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد حرفي الفعل
والتوك الملقنة بإرادته كيف وقد فسروا القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الإرادة
اى انما تؤثر في الفعل ويجب صدور الاثر عنه عند انضمام الارادة واما بالنظر الى

نفسها وعدم اقتنائها بالإرادة المرجحة لاحد طرفي القتل والتزك فلا تكون الاجازة
التأثير فلهذا لا يلزم وجود جميع القدورات ولما ذكرنا من ان القدرة جائزة التأثير
وتأثيرها يجب بالإرادة قال الامام الرازي ان الصفة التي يسمونها التكون يكون تأثيرها
اي بالنظر الى نفسها اما على سبيل الجواز فلا تعتبر من القدرة او على سبيل الوجوب
فلا يكون الواجب مختار ابل موجبا ولا يرد عليه اعتراض صاحب التخصيص بان الوجوب
اللاحق لا ينافي الاختيار لان مضاه الله تعالى اذا اراد خلق شي من مقدوراته كان
حصول ذلك الشيء منه واجبا لان هذا هو القسم الاول اعني ما يكون تأثيره بالنظر
الى نفسه على سبيل الجواز قال وما نقل قد استظهر من الاشعري ان التأثير نفس الامر
والتكون نفس الامر وهذا بظاهره فاسد وفساده فني عن التنبيه فضلا عن
الدليل والذي يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شايع في المخلوقات
بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جسطاء حقيقة فيه او مجازا مستهرا من الخلق
يعني المصدر وهذا لا يليق بالباحث العلية ويمكن ان يكون معناه ان الشيء اذا اثر
في شيء واوجده بمد ما لم يكن مؤثرا فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة
الاحداث والابحاد فاعتبار عطلي لا يحققه في الاعيان وقد سبق ذلك في الامور العامة
(قال ومنها القدم ٢) اثبت ابن سبيد صفة بها يكون الباري تعالى قد بما اثبت الرحمة
والكرم والرضا صفات وراه الارادة وليس له على ذلك دليل يقول عليه واثبت
القاضي ادراك الشئ والذوق والشئ صفات وراه العلم (قال ومنها ماورد به ظاهر
الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية ٤) مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى واليد في قوله تعالى يده فوق ايديهم وامتنع ان تجعلها خلقت
بيدي والوجه في قوله تعالى وبقي وجه ربك والعين في قوله تعالى وتصنع على عيني
وتجري باعينا فمن النسخ ان كلا منها صفة زائدة وعن الجمهور وهو احد قول
النسخ انها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء او غنيل وبصور بقطعة الله تعالى
واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان قيل جلة
المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى فما وجه تخصيص خلق آدم صلى الله عليه وسلم
سيما بلفظ المتني وما وجه الجمع في قوله باعينا اجيب بانها بدالك القدرة وتخصيص آدم
تتميز به وتكريم ومعنى تجري باعينا انها تجري بالمكان المحوط بالكلالة والحفظ
والرعاية يقال فلان تجري من الملك ومعنى اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتفه
رعايته وقيل المراد الاعني التي اخبرت من الارض وهو بعيد وفي كلام المحققين من
علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد والعين من القدرة والعين عن
البصر ومعنى ذلك انما هو لنفي وهم التشبيه والتجسيم بسرعة والافه في تمثيلات
وتصورات للعاني العقلية بايرازها في الصور الحسية وقديما ذلك في شرح التلخيص

١٠ والرحمة والرضا
والكرم عند ابن سبيد
والجمهور على انه
قديم لذاته ومرجع
اليواني الى الارادة
من

٤ كالاستواء واليد
والوجه والعين ونحو
ذلك والحق انها
مجازات وتمثيلات
من

سبب هل الحق الى الله تعالى مع تزهد عن الجهة والمقابلة يحسب ان يرى وراه المؤمنون في الجنة خلافا لسايرا الفرق ولا نزاع لهم في امكان الانكشاف التام العلى ولا تافى امتناع ارتسام الصورة او اتصال السماع لوحالة مستزمنة لذلك بل التنازع اما اذا نظرنا ١١١ الى البدر قلنا حاله ادراكية نسبها الروية متغيرة ولما اذا غمضنا العين وان كان ذلك

الانكشافا جليا فهل يمكن ان يحصل للعباد بالنسبة الى الله تعالى تلك الحاله وان لم يكن هناك مقابلة لنا على الامكان وجهان احدهما قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارنى انظر اليك الآية وذلك ان موسى طلب الروية ولم يكن طائبا ولا جاهلا والله تعالى علمها على استقرار الجبل وهو يمكن في نفسه واعتراض على الاول باننا نطلب العلم الضروري او روية آية ولو سلم فلقومها وزيادة الطائفة بتصاصه العقل والسمع ولو سلم فالجهل بمسئلة الروية لا يضل بالعرفه ورد بانن تراني في الروية لالعلم اوروية الآيه كيف والعلم حاصل

(الفصل الرابع في احواله) من انه هل يرى وهل يمكن العلم بمقتضاه (وفيه بضاعتان البعث الاول في رويته ٩) ذهب لعل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية اما يقولون رويته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك ولا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلى ولا تافى امتناع ارتسام صورة من المرئى في العين او اتصال السماع الخارج من العين بالمرئى وحالة ادراكية مستزمنة لذلك وانما يحمل النزاع اما اذا نظرنا النسي مثلا بعد اورسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا غمضنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسبها الروية ولا تعلق في الدنيا الاجسام في جهة ومكان فخل هذه الحالة الادراكية هل تصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان تعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تنفي الامكان ايضا لانها سميات ربما ينفخها المحصم بمنع امكان المطلوب فاحتجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء سيما فيما ورد به السرعة هو الامكان مالم يزدهنه الضرورة والبرهان في ادعى الامتناع فلهذا البيان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناطرة والاحتجاج فان قيل المول عليه من الادلة الامكان ايضا سمى لان احدي مقدمته وهوان موسى عليه السلام طلب الروية وان الروية علفت على استقرار الجبل انما يثبت بالتفعل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعى لانزاع في امكانه بل وقوعه لنا من المتقول قوله تعالى حكاية رب ارنى انظر اليك الآيه والاستدلال فيها من وجهين احدهما انه لو لم تجز الروية لم يطلبها موسى عليه السلام واللازم باطل بالنسب والاجاج والتواتر وتسليم المحصم وجه الزوم انه ان كان طالبا لله تعالى وما يبرز وما لا يجوز كان طلبه الروية عبدا واجزاء بما لا يليق بالانبياء عليهم السلام وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما وتابها انه علق الروية على استقرار الجبل وهو يمكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن يمكن لان معنى التعلق ان المعلق يقع على تقرير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير واهضت المعترلة بوجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يطلب الروية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم الضروري الثاني انه على حذف المضاف والمعنى ارنى آية من آياتك انظر الى آبتك وكلاهما

والآيات كبيرة والحاصل منها حيثذ انما هو على تقدير الانكشاف دون الاستقرار والروية المعرونة بالنظر الموصول بالي نص في مذهبها والقوم انما يصدقون للنبى فيكشهم اخباره بامتناع الروية اولافلا يصدقون حكاية عن الله تعالى ولا يابق بالنبى آخر ١٠ اطل كافي طلب جعل الا وهو لا يطلب الدليل بهذا الطريق ولا الجهل في الالهيات

٢٠ بما يقره أحد المعتزلة
وعلى الثاني فإن المطلق
عليه استقرار الجبل
عقيب النظر وهو
حالة ذلك يستحيل
معها الاستقرار ورد
بأنه يمكن ضرورة
وإن لم يقع لزوم وقوع
الرؤية وإنما السهيل
إجماعهما من

فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقتها الجواب اعني قوله ان تراني لانه
نفي لرؤية الله تعالى بإجماع المعتزلة لالزام الضروري ولا رؤية الآية والسلامة
كيف وموسى علم بربه تعالى سمع كلامه وجعل بناجيته وغايبه واختص من عنده بآيات
كثيرة فاعني طلب العلم الضروري وان ذلك الجبل اعظم أيمن آياته فكيف يستقيم نفي
رؤية الآية وايضا الآية اعلمني عند ذلك الجبل لاستقراره فكيف يصح تطبيق رؤيتها
بالاستقرار وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالي نص في الرؤية كذا في الارشاد لآلام
الغرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية ولو ان استعملت العلم لكنه بعيد جدا اذا وصلت
بالي سهو او ما أول بان النظر بمعنى الرؤية فوصله وصلها والا فليس في الآية
وصل الرؤية بالي التالك لما حفظ واتباعه ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية
لاجل قومه حين قالوا ان الله جهرة وقالوا اني نؤمن بك حتى نرى الله جهرة واصناف
السؤال الى نفسه ليحتمل فيل امتناعها بالنسبة الى القوم بالطريق الاولى ولهذا قال
اذهلكننا بما فعل السفهاء منا وهذا مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارفعهم بظنهم اليك
فلسد اما ولا فلان تجوز الرؤية باطل بل كفر عند أكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد
وتقرر الباطل الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الهياكلهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله
انكم قوم تجهلون واما تأييد فلانه لم يبين لهم الامتناع بل غاية الاخبار بعدم الوقوع
وانما اخذتهم الصلصة لتصدعهم اثنت والازام على موسى عليه السلام لاطلبهم
الباطل واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع
الرؤية من غير طلب الحصال ومشاهدة لما جرت من الاحوال والاهوال والالم يشد
الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو الخبر بأنه كلام الله تعالى والمعتزلة
تصبروا في هذا المقام فزعوا ثاردهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسألة الرؤية فظنوا
جوازها عند سماع الكلام واختار موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق السؤال
والجواب من الله ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق وثارة انهم لم يكونوا مؤمنين
حق الايمان ولا كافرين بل مستدلين او فاسقين او مقلدين فافترحو ما افترحو واجيبوا
بما اجيبوا واصناف موسى الرؤية الى نفسه دونهم لتلايق لهم عذر ولا يقولوا لو سألها
لنفسه لراه لوقوده وكل ذلك خبط لان السائلين السائلين ان يؤمن بك حتى نرى الله جهرة
لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسموا جواب الله وانما الحاضرون
هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عليه السلام في الاخبار
بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال بمحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعوا
فصبروا السائلين ولا شك انهم اذا لم يقبلوه من موسى مع تأييد بالمعجزات فمن السبعين أولى
الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاقد دليل العقل والسمع
كأن طلب ابراهيم عليه السلام ان يره كيفية احياء الموتى ورد بان هذا لا ينبغي ان يكون

بطريق طلب المحال الموهوم بلجه بما يعرفه آحاد المعتزلة انما من ان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسئلة الروئية فيحوز ان يكون لا شغلة بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سألوها منه فطلب العلم ثم تاب عن تركه طريقة الاستدلال او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق عاجزا على السؤال لتيقن له جلية الحال وهذا تضيير وتطليق للعبارة في التعبير عن جهل كلهم الله تعالى بما يجوز عليه وبما لا يجوز وقصوره في المعرفة عن حثالة المعتزلة فعوذ بالله من الضلالة والفجوة واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة انا لانسلم انه طلب الروئية بل العلم الضروري او روائية آية او علامة ولو سلم فلانسلم لزوم الجهل او العيب لجواز ان يكون لقرض ارشاد القوم او زيادة الطمأنان القلب ولو سلم فلانسلم استحالة جهل موسى عليه السلام بمثل هذه المسائل فمليك بتطبيق الاجوبة واما الاعتراض على الوجه الثاني من طريق الاستدلال فن وجوه احدها انا لانسلم انه علق الروئية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل وان ذلك ولا نسلم امكان الاستقرار حيثئذ والجواب ان الاستقرار حالة الحركة ايضا ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتي لا يزول ولهذا صح جعله دكا فانه لا يقال جعله دكا الا فيما يجوز ان لا يكون كذا وانما المحال هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قوده ممكن وبالعكس واجتماعهما محال وما يقال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد الاجتماع فليس لكن ليس هو المعلق عليه وان اريد المقيد بالمية فمنوع فان قيل قد جعلتم الاعمال وهو الامكان الذاتي مستلزما للاخص وهو الاستتباب قلنا العموم والخصوص يتعاضدان وبالعكس فبصب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتي ممكن ابدا وقد يقال في الجواب انه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وهو ممكن في نفسه فبرد عليه انه واقع في الدنيا فيلزم وقوع الروئية فيها اللهم الا ان يقال المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في المستقبل وعقب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق او اللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود الشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخل فيه واما الشرط التلويقي فانه ما يتم به عليه الملة وآخر ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وثانيها ان ليس القصد ههنا الى بيان امكان الروئية او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه وورد بان المدعى لزوم الامكان قصدا ولم يقصد وقد ثبت وثالثها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد الشروط وهو الروئية في المستقبل فانتفت ابدا تساوى الازمنة فكانت محالا وهذا في غاية الفساد ورايبها ان التعليق بالجائز انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع الشروط عند وقوع الشرط واما اذا كان القصد الى الاقائط الكلية عن وجود الشروط بشهادة القران كما في هذه الآية فلا يرد بان

٨ انا ترى الجوهر والاعراض ضرورية ووثاقا فلا بد لصحة روثتهما من صحة مشتركة وهي ان الوجود او الحدوث وهو صدق لا يصح لعلية فحين الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب فيلزم صحة روثيته والمعنى بصحة صحة الروية ما يصلح متعلقا للروية على ما صرح به ١١٤ امام الحرمين وحجتك بدفع اعتراضات

الاول ان صحة الروية ايضا عدية فتمكن هلتها كذلك الثاني ان من المشترك بينهما الامكان فليكن هو الله وذلك لانه ايضا عدى ومشارك بين الوجود والمعدم مع امتناع روثيته الثالث انه لو سلم تماثل الصحتين فالواحد النوى قد يمل بمل مختلفة وذلك لان الروية قد تتعلق بالشي من غير ان تدرك جوهره او من حيثة فضلا عن زيادة خصوصية كيف وقد نرى زيدا بان تتعلق روية واحدة بهوته ثم رعا نفسه الى جوهر واعراض وربما تغفل عن ذلك بحيث لا تعلمه ولو بعد التأمل الرابع ان مع الاشتراك في اللة قد لا ثبت الحكم لتفرد الاصل بشرط او التفرع مانع وذلك لان صحة

الاية على الاطباع ادل منها على الاعتباط وسيحى الكلام على القران وقد يقال ان في الاية وجهين آخرين من الاستدلال احدهما انه قال ان ترى ولم يقل لست برى على ما هو متضمن المقام لو امتدت الروية واخطا السائلون والاخر انه ليس معنى التبعي للجبل انه ظهر عليه بعد ما كان محجوبا باعتد بل انه خلق فيه الحياة والروية فراه على ما حكى ابن فورك عن الاشعري وصنفهما ظاهر (وقل وثانيهما) تمسك المتقدمون من اهل السنة في امكان الروية بدليل على تقريره انا ترى الجوهر والاعراض بحكم الضرورة كالاجسام والاضواء والالوان والاكوان وباتفاق المصوم وان زعم بعض منهم في بعض الاعراض انها اجسام وفي الطول الذي هو جوهر ممتداته عرض وديانة يدرك الطول بمجرد تأنف عدة من الجوهر في سميت وان لم يحيطر بايال شيء من الاعراض وقد يستدل على روية القبيتين بما غير بالبصر من نوع ونوع من الاجسام كالبحر والحجر ونوع ونوع من الالوان كالسواد والبياض من غير ان يقوم شيء منها بانه الابصار وبالجملة لما صحت روثيتهما وصحة الروية امر يتحقق عند الوجود ويتحقق عند المعدم لزم ان يكون لها صلة لاشناع التوحيح بالمرجح وان تكون تلك اللة مشتركة بين الجوهر والعرض لامر من اشناع تعليل الواحد ببلتين وهي اما الوجود واما الحدوث اذ الثالث يصلح لعلية والحدوث ايضا غير صالح لانه عبارة عن مسبوبة الوجود بالمعدم وهو اعتبارى محض او عن الوجود بعد المعدم ولا يدخل لعدم فحين الوجود وهو ما يستلزم فيه الواجب لامر في بحث الوجود فلزم صحة روثيته وهو الماط واعتراض عليه بوجوه يدفع اكثرها بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد باللة ههما ما يصلح متعلقا للروية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فلا اعتراض الاول ان الصحة متناها الامكان وهو امر اعتبارى لا يفتقر الى صلة موجودة بل يكفي الحدوث الذي هو ايضا اعتبارى ووجه انقاعه ان ما لا يتحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للروية بالضرورة الثانية انه لا حصر للمشارك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو اللة ووجه انقاعه ان الامكان اعتبارى لا يتحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق لرويته وكيف والمعدم متصف بالامكان فيلزم ان يصح روثيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان صحة روية الجوهر لا تماثل صحة روية العرض اذ لا يد احداهما مسد الاخر فلا يجوز ان يمل كل منهما للة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوى قديمال مملتين مختلفتين كالخراة بالشمس والنار فلا يلزم

(ان يكون)

الروية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها

ضرورى واما مع اشتراك الوجود فذفوع بما في لزوم صحة روية كل موحد حتى الاصوات والطعوم والروائح الاعتقادات وغير ذلك ملزم وتكادها استبعاد وعدم الروية فغنى كسائر العادات من

ان يكون له علة مشتركة ووجه المدفاعة لمطلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون مما يستركب فيه لقطع بما قد نرى الشيء ونذكر ان له هوية مامن غير ان نذكر كونه جوهر او عرضا فضلا عن ان نذكر ما هو زيادة خصوصية لاحدهما ككونه اسانا او فرسا سوادا او خضرة بل ربما نرى زيادة بل تتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ماله من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نفعل عن التفاصيل بحيث لانملها عند ما سألنا عنها وان استقصينا في التأمل فعمل ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصية التي بها الافراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان تكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطالها او خصوصية الواجبية ماله عنها ووجه المدفاعة ان صحة رؤية الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية ضروري بل لامي لصحة رؤيته الا ذلك ثم الشرطية او المانعية اما تصور لصحة الرؤية لا صحتها وقد يعترض بوجوه اخر الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شيء عين حقيقته ولا خفاء في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة الانسان لا تماثل حقيقة الفرس وجوابه مامن في بحث الوجود وضامة الامر ان الاعتراض يرد على الاشعري الزلما مادام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد فمحقق ان الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراك ضروري الثاني انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدر والارادات واتواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والجواب منع بطلانه واما لاتعلق بها الرؤية بناء على جري العادة بان الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك و ما ذكره الحاصم مجرد امتناع الثالث نقص الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو محال والجواب انها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينفي عند المعدم كصحة الرؤية سلبا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بالاعتقالي في الخارج واما النقص بصحة الملوحة ققوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي وعلى ما ذكرنا من ان المراد بالعلة ههنا متعلق الرؤية يكون المرتضى من كل شيء وجوده وقال الامام الرازي في بهانه العقول من اصحاب من التزم ان المرتضى هو الوجود فقط واما لا ينصر اختلاف المشتقات بل نعلم بالضرورة يذمه مكاراة لا نرضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة انخصوصية مرتبة اقل وعلى

٧ وَحَتَّى الْفَوْقُ عَاجِاجُ الْأَمَةِ قَبْلَ حَدُوثِ الْخَالِقِ وَالنَّصُّ فِي الْكِتَابِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى
وَيْهَا نَاطِرَةٌ وَانْظُرْ الْمَوْصُولَةَ إِلَى أَسْمَاءِ الرُّوِيَّةِ أَوْ مَلْزُومِهَا ﴿١١٦﴾ وَاجْزَأْنِيعِينَ فِيهَا شَهَادَةُ الْعَقْلِ وَالِاسْتِمْعَالِ

والعرف واعتزض
بأنه قد يكون بمعنى
الانتظار كقول
الشاعر وجوه ناطرات
يوم بدر إلى الرحمن
تأني بالفلاح وإلى
قد تكون أسماء بمعنى
التمعة والنظر قد
يتصرف بما لا يتصرف
به الرويئة كاشدة
والأزوراد ونحوها
وقد يوجد بدونها
مثل نظرت إلى الهلال
فمأزاه وتقديره إلى
ثواب ربها احتمال
ظاهر منقول واجب
بأن الانتظار لا يلزم
سوق الآية ولا يليق
بإدراك الثواب وكون
إلى ههنا حرفاً طاهر
لم يعدل عنه السلف
وجعل النظر الموصول
بالى للانتظار تصف
وكذا العدول
عن الحقيقة أو المجاز
المشهور إلى الحذف
بلا قرينة تعين ومنه
قوله تعالى في تغيير
الكفار ونصيرهم
كلاهم من ربهم

الوقوف ٧) الاججاع والنص لا خفاء في ان اثبات وقوع رويئة لا يمكن الا بالادلة
السمعية وقد اخصروا عليه بالاججاع والنص اما الاججاع فاقا في الامة قبل حدوث
الخالقين على وقوع الرويئة وكون الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظهورها
حتى روى حديث الرويئة احد وعشرون رجلاً من كبار الصحابة رضى الله عنهم
واما النص في الكتاب قوله تعالى وجوه يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إلى ربها ناطرة فان النظر
الموصول بالى اما بمعنى الرويئة او ملزوم لها بشهادة النقل عن أئمة اللغة والتبع لموارد
استعماله اما مجاز عنها لكونه عبارة عن قلب الحديقة نحو المرقى طلياً لرويئته وقد
تعدر ههنا الحقيقة لاحتياج للعابلة والجهة تعين الرويئة لكونها اقرب المجازات
بميت الحق بالحقايق بشهادة العرف والتقديم لجبرد الاثتم و رطاية الفاضلة دون
المحصر او المحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستمراقهم في مشاهدة جلاله وقصر النظر
على عظمتة جلالة كانهم لا يلتفتون الى ما سواه ولا يرون الا الله واعتزض بان الى ههنا
ليست حرفاً بل اسماء بمعنى التمرة واحد الآلا وناطرة من النظر بمعنى الانتظار كما في قوله
تعالى انظرونا نقبض من نوركم ولو سلم فالوصول بالى ايضا قد يعنى الانتظار
كما في قول الشاعر وجوه ناطرات يوم بدر إلى الرحمن تأني بالفلاح وقوله
وشمت بنظرون الى بلال كما نظر الظماء الى القمام وقوله كل الخلائق ينظرون
سبحانه نظر المحجج الى طلوع هلال ولو سلم فالنظر الوصول بالى ليس بمعنى الرويئة
ولاملزموا لها لاتصافه بما لا يتصف به الرويئة مثل الشدة والأزوراد والرضى والتعجب
والذل والخشوع ولتصفه مع انقضاء الرويئة مثل نظرت الى الهلال فمأزاه قال الله تعالى
وترى بهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وجملة مجازها عن الرويئة ليس باولى من جملة
على حذف المضاف اى ناطرة الى ثواب ربها على ما ذكره على رضى الله عنه وكثير
من المفسرين وبالجهة فلا خفاء في ان ما ذكرنا احتمالات تدفع الاحتجاج بالآية واجب
بأن سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يَوْمَئِذٍ في غاية الفرح والسرور والاعجاب
بانتظارهم التمرة والثواب لا يلزم ذلك بل ربما ينافية لان الانتظار موتاً آخر فهو باهم
والحزن والقلق وضيق الصدر اجدر وان كان مع القطع بالحصول على ان كون الى
اسما بمعنى التمرة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بسده وضربته واختلاله بانهم عند تعلق
الطر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من أئمة التفسير في القرن الاول والثاني بل
اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار
عالم بئس من الثقة ولم يدل عليه الايات لجواز ان يحمل على قلب الحديقة وتأويلات
لا يضى واما اعتبار حذف المضاف فعُدول عن الحقيقة أو المجاز المشهور الى الحذف

و يَوْمَئِذٍ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ رُحَمَاءُ وَ قَوْلُهُ تَعَالَى الَّذِينَ احْسَنُوا الْحَسَنَى وَ زِيَادَةُ اى الرويئة بدلالة الخبر وشهادة (الذى)
السلف ومن السنة قوله صلى الله تعالى عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لاتصامون في رويئته

وقوله صلى الله تعالى
عليه وسلم يرفع الحجاب
فينظرون الى وجهه
الله تعالى وقوله
صلى الله تعالى عليه
وسلم واكرمهم على
الله من ينظر اليه
وجهه متى

الذي لا تظهر فيه قرينة تعين المحذوف وتعم الكلام في الاشكالات الموردة من قبل
المترتبة على الاحتجاج بالآية والتخصي منها من قبل اهل الحق مذكور في نهاية
المقول للامام الرازي لكن الانصاف انه لا يفيد القطع ولا يبنى الاحتمالات ومنه
قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حشر شان الكفار وخصهم بكونهم
محجوبين فكلان المؤمنين غير محجوبين وهو معنى الرواية والجل على كونهم محجوبين
من ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر
جمهورائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرواية على ماورد في الخبر كما سيأتي وهو
لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المسحق والزيادة هي الفضل فان قبل
الرواية اصل الكرامات واعظمها فكيف يسر عنها بالزيادة فلما للتبني على انها
اجل من ان تعد في الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحات والنس من السنة قوله
عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون
في رؤيته ومنها ما روى عن صهيب انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار
النار نادى نادى اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا ينصرون ان يخرجوك قالوا ما هذا
الموعد الم مثل موازيننا وينظر وجوهنا ويدخلنا الجنة ويخرجنا من النار قال فرفع
الحجاب فيظفرون الى وجه الله عز وجل قال فاصطوا شيئا احب اليهم من النظر
ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جناته وازواجه ونعيمه
وخدمه وسريره مسيرة الف سنة اكرمهم على الله من ينظر الى وجهه قدوة وعشبة ثم
قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صحح
هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها آحاد (قال عمك الخائف موجود) (٧)
يعني للمترتبة شبه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرواية وبعضها فاعلية
اصولها ثلثة الاولى شبهة المقابلة وهي انه لو كان مرثيا لكان مقابلا لرائي حقيقة كما
في الرواية بالذات او حكما كما في الرواية بالرأى والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل
لان المرئي بالرأى هو الصورة المتعلية فيها المقابلة لرائي حقيقة لا ماله الصورة
كالوجه مثلا ويدعون في لزوم المقابلة الضرورة ويقرون على ذلك وجوها
من الاستدلال مثل انه لو كان مرثيا لكان في جهة وحيز وهو محل ولكن
جوهر او عرضا لان التميز بالاستقلال جوهر وباتية عرض ولكن اما في
البدن او خارج البدن او فيهما ولكن في الجنة او خارج الجنة او فيهما اذ لا تنصل
الرؤية ان لم تكن فيه ولا خارجة لا تنفاه المقابلة ولكن المرئي اما كله فيكون محدودا
متماهيا او بعضها فيكون متممضا متجزيا وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات
ولا قساد في ان يكون العلوم كلها او بعضها ولكن اما على صاف من الرائي فيكون

٧ الاول انه لو كان
مرثيا لكان بالضرورة
مقابلا فكلان في جهة
جوهر او عرضا
متى

في حيز وجهه اولا فيكون في العين او متصلا بها ولكن روية المؤمنين اليه اما دفعة فيكون متصلا بين كل احد يتخاطب فيكثر اولا ثم فيفترأ او منفصلا عنها فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم في سلامة المماس فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض ولكن رويته اوسع روية سي آخر مما في الجفة فيكون على جهة منه ضرورة ان روية الشئين دفعة لا تعقل الاكذلك واما لامعها فيكون ما هو باطن في الدارين مرئيا وما هو ظاهر غير مرئي مع شرائط الروية وحديث غلبة شعاع احد المرئين انما يصح في الاجسام والجواب ان زوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الروية نوع من الادراك بخلافه الله متى شاء ولاي شئ شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجمل الغير من العقلاء غير مسموع ولوسلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب لان الرويتين مختلفتان اما بالماهية واما بالهوية لامحالة فيعوز اختلافهما في الشروط وللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في روية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الروية او الرائي او المرئي عن جميع الحالات والصفات على ما يفهمه ارباب الجهالات فيعرضون بان الروية فعل من افعال العبد او كسب من اكسابه فيالضرورة يكون واقفا بصفة من الصفات وكذا المرئي بمسألة العين لا بد ان يكون له كيفية من الكيفيات نعم يتوجه ان يقال زناعتا انما هو في هذا النوع من الروية لافي الروية المتخافة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعالم الضروري

(قال الثاني ٤) الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهي ان الروية اما باتصال شعاع العين بالرق واما بانطباع الشئ من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري ظاهر الاتباع فمتنع رويته والجواب ان هذا ما نزع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ما سبق في صحت القوى ولوسلم قائما هو في الشاهد دون الغائب اما على تقدير اختلاف الرويتين بالماهية فظاهر واما على تقدير اتفاقهما فلجواز ان يقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة (قال الثالث ٢) الشبهة الثالثة شبهة الموانع وهي انه لو جازت رويته تعالى لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان تراه الآن وفي الجفة على الدوام والاول منقذ بالضرورة والثاني بالاجماع وبالتوصف القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه لزوم انه يكتفى للرؤية في حق العائث سلامة الحاسة وكون الشيء جازر الروية لان المقابلة وانقضاء الموانع من قرط الصفر او اللطافة او القرب او العدد او حيلولة الحجاب الكشفي او الشعاع المناسب لضوء العين انما يشترط في الشاهد اعني روية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامر من لو لم يجب الروية لجاز ان تكون بمحض تراجيل شاهقة لا رايها لان الله تعالى لم يخلق روية بها او لتوقفها على شرط آخر وهذا قطعي البطلان والجواب انه ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس قطعي

٤ ان الروية اما بالاشياء اولا انطباع وكلامها ظاهر الاتباع قلنا لوسلم لزوم في الشاهد خاصة من

٢ انما لو صحت رويته لدامت في الجهة في الدنيا والآخرة لتعق الشروط الذي يعقل في رويته من سلامة الحاسة وكونه جازر الروية والاجاز ان يكون بمحض تراجيل شاهقة وبارها لله لا رايها بدم خلق الله الروية اولا انشاء شرط خاص لها قلنا انظروا ليس ينبس على ذلك بل ضروريا كسائر العباديات ثم لوسلم الوجوب في الشاهد فطلها لتجب في الغائب لاختلافها بالماهية ولا اشتراطها بزيادة قوة فلا يوجد من

البطلان بل قطعي الصحة والشريطة المذكورة ليست لازمة بل اضافية بمنزلة قولنا
لولا تبعية الرواية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكنا وان ارد جوازه عند العقل
بمعنى فهو يزبوت الجبال وعدم جزئه بانتفائها فاللزام بمجموعه فان انتفاءها من
الصاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من الففوت وبهر من الزيق ونحو ذلك
بما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات
وليس الجزم به مبنيا على العلم بانه تبعية الروية عند وجود شرائطها لحصوله من
غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل بذلك سلب وجوب الروية عند تحقق الشرائط
المذكورة في حق الشاهد لكن لا نسلم وجوبها في الثابت عند تحقق الامر بن جواز
ان تكون الرويتان مختلفتين في الماهية مختلفتين في اللوازم او تكون رؤية الخالق
منسوبة زبادة قوة ادراكية في الباصرة لا يخلقها الله الا في الجنة في بعض الازمان
ثم لا يضيئ صنف ما ذكره بعض المتأخرين من ان البصيرة هي الدنيوية والاخرية
لما كانتا مثليتين لزم تساويهما في الاحكام والواردات والشروط وان الشروط والموانع
يجب ان تكون مضمرة فيها ذكرنا للدوران القطعي وانه اذا قيل اننا هناك مرينا
آخر مقرونا بصريح ما ذكر من الشرائط وانتفاء الموانع الا انه لا يرى لانتهاء شرط
او تحقق مانع غير ذلك ضمن قطع بطلانه واحتج الامام الرازي على بطلان انحصار
الشرائط فيما ذكره بوجهين احدهما انه على قاعدة التكثير اعني تركب الجسم
من اجزاء لا ينجز انما يرى الجسم لكثير من البعد صغيرا وما ذلك الا رؤية بعض اجزائه
دون البعض مع استواء الكل في السرائط المذكورة فلو لا اختصاص الحس بمرط
وارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما انما يرى ذرات النجار عند اجتماعها ولا تراها
عند تفرقها مع حصول السرائط المذكورة في الحالين فعلنا اختصاصها حالة التفرق
بانتفاء شرط او وجود مانع لا يدل بل ذلك لانتهاء شرط الكثافة ونهتق مانع الصغر
لانا نقول فيحيث تكون رؤية كل ذرة منسوبة بانضمام الاخرى اليها وهو دور
واحيد من الاول بمنع التساوي طان اجزاء الجسم متفاوتة في القرب والبعد من الحدقة
فعل البعض منها تقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض ومن الثاني بانه
دور معة لا ندم (قال الرابع) هذه هي التذرية السمية ونحوها قوله تعالى لا تدركه
الابصار والشمك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة ثابتة في الادراك
بالبصر امتدادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الروية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما
بشهادة النقل من آفة اللغة والتعلق لموارد الاستعمال والقطع بانتاج اثبات احدهما
وفي الآخر مثل ادراك القمر ببصري وما رأيته والجمع للمعرف باللام عد عدم
قربة العهد والبصية للمعروف الاستراق باجتماع اهل العريف والاصول واثمة لتضير
وبشهادة استعمال الفصحى وصحة الاستدلال على صحته قد اخبرنا به لاي اراء احد في المستقبل

٢ قوله تعالى لا تدركه
الابصار فان ادراك
البصر هو الروية
اولا زمها وقد نفى على
سبيل العموم لان
اللايق بالمقام والتابع
في الاستعمال في مثل
عموم السلب يستند
النفي الى الكل لاسب
العموم بنفي الاستناد
الى الكل ثم يبنى
الكلام لتدحض بذلك
فيكون نفية تقيصة
فيتنح قلنا الوسم العموم
في الاشخاص والافاق
فادراك البصر روية
على وجه احاطة
بموانب المرفق
او انطباع الشبح
في العين لما في اللفظ
من معني التنبيل
والوصول آخذنا
من ادركت فلا
اذا لحقت فلا يلزم
من نفية نفي الروية
ولا كونها قصدا تنح
من

فلو آه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال لا يقال اذا كان الجمع للعموم فدخل النفي عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول على ما هو معنى السلب الجزئي لا عموم السلب وشمول النفي على ما هو معنى السلب الكلي فلا يكون اخبارا بأنه لا يراه احد بل بأنه لا يراه كل احد والامر كذلك لان الكفار لا يرونه لا نقول كاستعمال سلب العموم مثل مقام العبيد كلهم ولم آخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين ولا تطع الكافرين والمنافقين وكذلك صريح كلمة كل مثل لا يفلح كل احد ولا قيل كل درهم ومثل والله لا يصب كل غنثال فخور ولا تطع كل حلاف مهين وتحققه انه ان اعتبرت النسبة الى الكل اولاً ثم نفيت فهو لسلب العموم وان اعتبرت النفي اولاً ثم نسبت الى الكل فعموم السلب وكذلك جميع القيود حتى ان الكلام المنقول على نفي وقيد قد يكون نفي التقييد وقد يكون لتقييد النفي يخل ماضر به تأديبا اى بل اهانته سلب للتعليل والعمل للفعل وماضر به اكرامه اى تركت ضرر به للاكرام لتعليل للسلب والعمل للنفي وما جاء في راكبا اى بل ماشيا نفي للكيفية وما حجب مستطعا اى ترك الحج مع الاستطاعة تكييف للنفي وعلى هذا الاصل يتنى ان النكرة في سياق النفي انما تم اذا تعلقت بالفضل مثل ما جاني رجل لا يتنى مثل قولنا الاى من لا يحسن من الفاضلة حرماً وان اسناد الفعل المنفي الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد في الاسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه وبجازا اذا قصد اسناد النفي مثل ما نام ليلى وما صام نهاري وما ربحت تجارتى بمعنى سهر وافطر وخسرت وكذا ما ليلى بنام وان كان ظاهره على نفي الاسناد كان المعنى ليلى ساهر وان منطلق النهى قد يكون قيذا للنهى مثل لا تفر بوا الصلوة وانتم سكارى وقد يكون قيذا للنهى اى طلب الترك مثل لا تكفر لتدخل الجنة وان مثل وما هم بمؤمنين تأكيذا للنفي لاننى التاكيد وماز بادا ضربت لاختصاص النفي لاننى الاختصاص واخبر الله اعيد لاختصاص الانكار دون العكس واذا تحقق النفي قال بآيات ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزاء فقد يكون سببا لمضمون الاخبار به والاعلام كقوله تعالى وما ينكم من نعمة فخر الله وان متعلق الامر كما يكون قيذا للمطلوب فقد يكون قيذا لما طلب مثل صل لانها فرضة وزك لانك فنى وهذا اصل كثير الشعب فخر الفوائد يجب التنبه والمحافظة عليه ولم يبينه القوم على ما ينبغي فلذا اشرنا اليه اذا تقرر هذا فنقول كون الجمع العرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشايع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرة في التنزيل الا بهذا المعنى وهو الايق بهذا المقام على ما لا يخفى وتا بينهما اى تانى وجهى التمسك بالآية ان نفي ادراكه بالبصر وارد مورد التمدح مدرج في انشاء المدح فيكون قبيضه وهو الادراك بالبصر نقضا وهو على الله تعالى محال فيدل هذا الوجه على نفي الجواز والجواب اولاً انه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم السلب لكن لانسلم عموم

في الاوقات والاحوال فحصل على نفي الروية في الدنيا جماعين الادلة واورد عليه اولا
 ان هذا تمدح ومباهة للتمدح بدو في الدنيا والآخرة ولا يزول ودفع بانه امتناع الزوال اما
 هو فيا يرجع الى الذات والصفات ولما ما يرجع الى الافعال فتدزول بمحدونها والروية
 من هذا القبيل فتدبطلت في الحق والحق وقد لا يمتنع في قولهم عموم الاوقات فغابته الظهور
 والرجحان ومثله اما يستبر في العمليات دون العليات وثانيا انا لانسم ان الادراك بالبصر
 هو الروية اولا لم يلها بل هو روية مخصوصة وهوان يكون على وجه الاساطة
 بصواب الرئي اذ حقيقته النبيل والوصول مأخوذا من اذركت فلانا اذ لحقته ولهذا
 يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاساطة النجم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيت
 فيكون انحص من الروية ملازمها بمنزلة الاساطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها
 ولان كون نفيه مدحا ككون الروية قصا واستدلالهم بان قولنا ادركت القمر
 بصري وما رأيت نفيها انما يفيد ما ذكرنا لا ما ذكر واوتغلبهم من ائمة اللغة افتراء
 فان ادراك الحواس مستعار من اذركت فلانا اذ لحقته وقد صار حقيقة مرهفة
 فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة فان قيل فاذا كان الادراك ماذركتم وهو مضمحل
 في حق الباري لم يكن قوله لا تدركه الابصار قائمة ولا قوله وهو يدركه الابصار
 جهة قلنا اما قائمه فالتمدح بترهذه من سمات الحدوث والتقصان من الحدود وانتهيات
 واما ادراكه الابصار فمبارة من روية اليها والعلية بها تعبرا من اللازم بالضرورة وثالثا
 ان للنفي ادراك الابصار ولا نزاع فيه والمتنازع ادراك المبصرين ولادلالة على نفيه
 وهذا ينسب الى الاخرى وضعفه ظاهر لما انشأنا اليه ولما ان جميع الاشياء كذلك
 اذ الريات منها انما يدركها المبصرون لا الابصار فلا تمدح في ذلك بل لا فائدة اصلا
 اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار هو الروية بلجراحة على طريق المواجهة
 والانطباع فيكون نفيه تمدحا وبيان ان نفي الباري تعالى عن الجهة ولا يستلزم نفي
 الروية بلعنى المتنازع فيه (قال بلر بما يلزم جوازها ٩) لشارة الى استدلال الاصحاب
 بالآية على جواز الروية وتقرير الظاهر بين منهم ان التمدح بنفي الروية يستدعي
 جوازها ليكون ذلك التمدح والتعذر بحسب الكبرية لالاتصافها كالطوم حيث لا يرى
 ولا مدح في ذلك واعتراض بان ذلك لمرأته عما هو اصل المباح والكمالات اعني الوجود
 واما الوجود فتدح بنفي الروية التي هي من صفات الخلق وسمات التقص
 وان لم يمتدح روية واجيب بانه لا تمدح في ذلك ايضا لان كثيرا من الوجودات بهذه
 المثابة كالاصوات والطعوم والروائح وغيرها فاعتراض بان هذا لا يستقيم على اصلكم
 حيث جعلتم متعلق الروية هو الوجود وجوزتم روية كل موجود فاجيب بان تلك الاعراض
 وان كانت جائزة الروية الا انها مقرونة بالمرات الحدوث وسمات التقص فيمكن نفي
 رويةها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكأله وادرج تمدحه بنفي

٩ يكون نفي الادراك
 البصر مدحا كما في
 التعذر بحسب الكبرية
 لا كالمعلوم او
 كالاصوات والروائح
 والطعوم من

الروية في إسماء كلام بني سمعت الحدوب والروال ويستل على آيات السطمة والجلال
أعني قوله تعالى بديع السموات والأرض إلى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز
الروية ليصلح فيها تدحا وصار الحاصل أن الروية من الموجود الجائر الروية
الحالي من سمات النفس بل المقرون بصفات الكمال تمدح فاعترض بأنه يجب أن لا يزول
فلا يرى في الآخرة لأن زوال ما به التمدح نقص واجب بأن ذلك إنما هو خارجا رجوع إلى
الذات وصفاته والتمدح بقى الروية راجع إلى صفات الفعل لأن الروية بخلق الله

تعالى ونسبها خلق ضدها والأفضل حادثة بمورزوالها وزوال المباح الرجاسة إليها
اذ لا يحصل بذلك تغير في القديم ولا نقص في الذات ولما لم يستمر هذا على رأى القائلين
بعدم التكوين وعفائه لم يكون لم يمتن جعل هذا التمدح راجعا إلى الفعل لأنه لا مدح
لشيء في أن لا يخلق الله تعالى في عين الناس رؤيته بل ضدها لأن كل ما دبر ودرج
لا يرى إذا لم يخلق الله تعالى رؤيته في الإبصار أجاب بمضمون بأن ادراك البصر هو
الاحاطة بمجانب المرتى والوقوف على حدود ونهايات والتمدح به أناس يكون على
تقدير صحة الروية وانتفاء امارات الحدوث وسمات النفس اذ لا تمدح بنى الادراك
فما تمتع رؤيته التي هي سبب الادراك كالمعدم ولا فيما تمع رؤيته لكن عرف
حدوده ونقصه كالاصوات والروايج والطعوم وأعلم أن مبنى هذا الاستدلال على
أن يكون كل من قوله لا تدركه الإبصار وقوله وهو يدركه الإبصار تدحا على حدة
لا أن يكون المجموع تدحا واحدا فليأمل (قال الخامس) هذه ثانية الشبه السمية

وتقرر بها أن الله تعالى خاطب موسى عليه السلام عند سؤاله الروية بقوله لن تراني
وكلمة لن التي في المستقبل على سبيل التأنيد فيكون نصا في أن موسى عليه السلام
لا يراه في الجنة أو على سبيل التأنيد فيكون ظاهرا في ذلك لأن الأصل في مثله عموم
الأوقات وإذا لم يره موسى عليه السلام لم يره غيره أجماعا والجواب أن كون كلمة لن
للتأنيد لم يثبت بمن يوثق به من أئمة اللغة وكوبها فتأكد وإن ثبت بحيث لا يمنع الامكانية
لكن لا سلم دلالة الكلام على عموم الأوقات لأنصا لظاهره ولوسلم الظهور فلا عبرة به
في العلويات سيما مع ظهور قرينة الخلاف وهو وقوعه جوابا لسؤال الروية في الدنيا
على أنه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الروية في الدنيا توفيقا من الأدلة (قال السادس)

قوله تعالى وما كان لشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا
فبوحى بإذنه ما يشاء (٢) سبقت الآية لتي أن يراه أحد من البشر حين يكلمه الله تعالى
نكفي في غير تلك الحافة وزلت حين قالوا الحمد عليه الصلوة والسلام الأنكلم الله
ونظر إليه كما بكل موسى عليه السلام ونظر إليه فقال لم ينظر إليه موسى وسكت والمعنى
ما صح لبصر أن يكلمه الله الاكلانا حفا بسرعة في المنام والالهام أو صوتا من وراء
حجاب كما كان موسى عليه السلام أو على لسان ملك كما هو السبع الكثير من حال الأنبياء

لا قوله تعالى لن تراني
ولن لأسأدا ولتأكد
في المستقبل وحيث
لا يراه موسى عليه
السلام لا يراه غيره
بالاجماع فذا التأني
لم يثبت عن التفاسير
والتأكد لا يقتضي
عموم الأوقات من

٢ الآية سبقت لتي
التكليم وزلت حين
قالوا لئنبي عليه
السلام الأنكلم الله
ونظر إليه كوسى
عليه السلام فدل
على إثبات التكليم
وبى الروية فقام
بل لبيان أنواع
التكليم ولو كان في
الوحى بى الروية
الكان من وراء المحجب
مستدركا اذ لا معنى له
سوى عدم الروية
من

٤ السابع انه تعالى لم يذكر سؤال الروية ١٢٣٤ الا وقد استعمله واستكره حتى معناه طمأنته واطمأنه والذين

لا يرجون لقاءنا الآية
واذ قلتم يا موسى
لن نؤمن لك الآية
يسألك اهل الكتاب
ان تنزل عليهم كتابا
من السماء الآية وذلك
لتنزههم وعادهم
ولهذا استعمل
ازال الملائكة
والكتاب مع امكانه
من

٨ مقتضى دليل الوجود
صحة رؤية الصفات
كأثر الموجودات
الان العادة لم تجري
لوقوع والدليل لم
يل عليه وكذا باقي
الاحساسات سيما على
رأى الاخرى وليس
الكلام في نفس الشم
والذوق واللمس فانها
قطعية الاستحالة بل
في الادراك الحاصل
عندها من

٩ في العلم بحقيقته نفع
كثير من المتقين على
انه غير حاصل للبشر
لان ما يعلمونه وجود
وصفات وسلوك
واضافات ولان ذاته
تفوق السرعة والعلوم

والجواب منع ذلك بل انما هيئت الآية لبيان انواع تكليم الله للبشر والتكليم وحيا
ايم من ان يكون مع الروية او بدونها بل ينبغي ان يعمل على حال الروية ليصح جعل قوله
او من وراء حجاب عطف عليه فسياله اذ لمعنى له سوى كونه بدون الروية تمثيلا بحال من
احجب بحجاب ولو سلم دلالتها على نفي الروية ونزولها في ذلك فيعمل على الروية
في الدنيا جميعا بين الأدلة وجبرها على موجب القرينة اعني سبب النزول وقوله وحيا نصب
على المصدور من وراء حجاب صفة لمخدوف اي كلام من وراء الحجاب او رسل عطف على
وحيا بخبر ان والارسل نوع من الكلام ويحوز ان تكون التثنية في موضع الحال (قال
السابع ٤) تقريره ان الله حثنا في كتابه سؤال الروية استعمله استنطا ما عندنا
واستكره استكارا بليغا حتى معناه طمأنته واطمأنه والذين لا يرجون لقاءنا الآية
انزل علينا الملائكة اوردى بالقد استكرهوا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم
يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهره فاخذتكم الصاعقة وانتم نظرون وقوله يسألك
اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فتمسألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله
جهره فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك
لتنزههم وعادهم على ما شرهه مساق الكلام لا لطلبهم الروية ولهذا صوبوا على
طلب ازال الملائكة عليهم والكتاب مع انه من الممكنات وقاما ولو سلم فطلبهم الروية
في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض
وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ثبت اليك واتاول المؤمنين مساه التوبة ص
الجرأة والاقدام على السؤال بدون الاذن اوص طلب الروية في الدنيا ومعنى الايمان
التصديق باله لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قاله بعض السلف من وقوع الروية
بالبصر ليله المراج فالبصير على خلافه وقد روى انه سئل صلى الله تعالى عليه وسلم
هل رأيت ربك فقال رأيت ربي بفؤادي وان الروية في المنام فقد حكى القول بها
عن كثير من السلف (قال خامسة ٨) اختلف القائلون بروية الله تعالى في اهل يصح رؤية
صفاته فقال الجمهور نعم لاقتضاء دليل الوجود صحة رؤية كل موجود الا انه لا دليل
على الوقوع وكذا ادراكه بأسائر الخواص اذا هلناه بالوجود سيما عند التسبح حيث
يصل الاحساس هو العلم بالحموس لكن لا راع في امتناع كونه معجوما منخوفا ملوسا
لاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض وانما الكلام في ادراكه بالشم والذوق واللمس
من غير اتصال بالخواص وحاصله انه كما ان الشم والذوق واللمس لا يستلزم الادراك
لصحة قولنا شمت التفاح وذقته ولمسته اذ ادركت رائحته وطعمه وكيفية كذلك
انواع الادراكات الحاصلة عندنا من الذوق واللمس لا يستلزمها بل يمكن ان يحصل
بدونها وبشئ من غير الاحساس والاعراض وان لم يتم دليل على الوقوع لكك حير بها
دليل الوجود وجريه في مآثر الخواص فالاولى الاكتفاء بالروية (قال البحث الثاني ٩)

لا يعمها بدليل افتقار الى بل التوحيد ثم هو كاف في صحة الحكم عليه من

اختلفوا في العلم بمقتضى الله تعالى للبشر اى في معرفة ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلاف لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلقا للفلاسفة احتج الاولون بوجهين احدهما ان ما يعلم منه البشر هو السلوب والاضافات والاحسن ان يقال هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه حى عالم قادر وهو ذلك والسلوب بمعنى انه واحد ازل ابدى ليس يحسم ولا عرض وما شبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحوهما وظاهر ان ذلك ليس علما بمقتضى لذات لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم به لا نقول قد اشرفنا الى معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود ليس بمعدوم لا تصور وجوده انما هو صفة كماله الكلام في الصفات وثانيتها ان ذاته الخصوصية جزئى حقيق يمنع بصوره الشركة فيه ولائى ما يعلم منه كذلك ولهذا يقتضى بيان التوحيد اى نفي الشركة الى الدليل ولو كان العلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب كلئى يمنع كثرة افراده فغناه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات الخصوصية الذى يصدق عليه انه واجب ورد على الوجهين انا لانعلم ان معلوم كل احد من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم الاطاعة بافراد البشر ومعلوماتهم وقد يقال على الاخير ان من جهة ما علم منه الوحدات بادتتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا تصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد فيجاب بان هذا ايضا كلئى اذا لم يمنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محالنا من توجه ان قال الكلام في حقيقة الواجب لاقى هوئيه ولهذا ترى القائلين باتناع العلومية يحملون امتناع اكتسابه بالحدود الرسم مبنيا على انه لا تركب فيه وان الرسم لا يفيد الحقيقة لاهل ان الشخص لا يعرف بالحدود الرسم والقائلين بمصصول العلومية يقولون انه لا حقيقة سوى كونه ذاتا واجب الوجود يجب كونه قادرا طالما حيا سميما بصير الى غير ذلك من الصفات حتى اجترأ المشافهة من المعتزلة فقالوا اننا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسئلة المائة وينسب القول بها الى ضرار حيث قال ان الله تعالى مائة لا يعلمها الا هو ولوروى لروى عليها وفي قدرة الله تعالى ان يخلق فى الخلق حاسة سادسة بها يدركون تلك المائة وانما صفة وحين روى ذلك عن ابي حنيفة رضى الله تعالى عنه انكر اصحابه هذه الرواية اشد انكار وذلك لان المائة عبارة عن المجانسة حيث يقال ما هو بمعنى اى جنس هو من اجتناس الاشياء والله تعالى منزه عن الجنس لان كل ذى جنس بمائل لجنسه ولما تمت من الانواع والافراد قال قول به تنسيبه وفسره بعضهم بان الله تعالى يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل ولا خبر ونحن نعلمه بدليل وخبر ومن يعلم النشئ بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه من لا يساعد وليس هناك شئ هو المائىة ليلزم التنسيبه وكان اصحابنا يعدلون عن لفظ المائة الى لفظ اختصاصية كما قال القاضي ان خاصيته غير معلومة لنا الآن وهل تعلم بعد روىته

بما الجواز تحت الفلاسفة لانه باقسام الصورة ولا يتصور في الواجب ويستلزم حويلته على الكثرة ولانه اما بالبدية ولا بدية او بالحد ولا تركب ﴿١٢٥﴾ او بالرسم ولا يفيد تصور الحقيقة ورد الاول بالتحق وبان المتع

مقولة على الافراد
لا تصور الثاني بعد
تسليم الجمبريان
الرسم فيفضي اليه
من

٩ الفصل الخامس من
افعاله وفيه مباحث
المبحث الاول فعل
اليد واقع بقدرته الله
تعالى وانما للبد
الكسب والمقولة بقدره
اليد صحة والحكمة
ايها والاستاذ بهما
على ان يتعلق بجسميه
والفاضي على ان
تعلق قدرة الله باصله
وقدره البدو صفه
ككونه طاعة او مصيبة
واما الجبر بمعنى انه
لا اثر لقدرة البد
اصلا لا ايجادا ولا
كسبا فضروري
البطالان والكسب
قبل ذلك الوصف
الذي يتعلق قدرة
البد وقبل الفصل
المخلوق بقدرته الله
من حيث خلق للبد
قدرة من الله وقيل
ما يقع به القدر بلا
صفة افراد القادر

في الجنة قد تردد استقرا عن التشبيه (قال ثم هو كاف) لشارة الى جواب استدلال
القائلين بوقوع العلم بحقيقته تحقيا بالانتماء عليه بكثير من الصفات والتزيينات
والافعال والملك على الشيء يستدعي تصويره من حيث احذ محكما عليه ومع العلم
عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لازم العلم بالحقيقة والزاما بل يقولكم حقيقته غير معلومة
اعترافا بكونها معلومة والالزام مع الحكم عليها وايضا الحكم لما انها معلومة لو ليست
بمعلومة وايضا كان يثبت المطالب وقرر الجواب انها معلومة بحسب هذا المفهوم
اصي كونها حقيقة الواجب وهذا ايضا من الموارض والوجوه والاعتبارات وكذا
مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه انه الحقيقة والذات (قال وما الجواز ٨)
تمسكت الفلاسفة في امتناع العلم بحقيقته بوجهين احدهما ان العلم هو انشاء صورة
المعلوم في النفس اي ماهيته الكلية المنزعة من الوجود العيني بهذا الشخصيات
بحيث اذا وجدت كانت ذلك الشيء وليست الواجب ماهية كلية معروضة للتخصيص
على ما قرر في موضعه ولو فرض ذلك لكن الواجب مقولا على تلك الصور المأخوذة
في الازهان فيصير كثيرا ويحل التوحيد واجيب باننا لانعلم ان العلم باقسام الصورة
ولولم فلا كذلك العلم بالواجب ولا علم الواجب ولولم قلنا في التوحيد تمدد افراد
الواجب لا الصور المأخوذة منه والمحل بالخصوصية امكن فرض صدق المفهوم على
الكثيرين لا صدق الموجود العيني على الصور واثيها ان تصور الشيء اما ان
يحصل بالبدية وهو منتف في الواجب واما بالحد وهو انما يكون للركب
من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة
والكلام فيه واجيب باننا لانعلم انصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام
او بمخلق الله تعالى العلم الضروري بالكليات او بصبرورة الاشياء مشاهدة لنفس
عند مفارقتها البدن كسائر المجرىات ولولم بالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة
لكن قد يفضي اليه كاسبق (قال الفصل الخامس في افعاله وفيه مباحث ٩) اولها في خلق
افعال العباد بمعنى انه هل من جهة افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية التي للعباد
بل لسائر الاحياء مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والاكل والشارب
وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند حقيقة
الى من قام به لاني من اوجده الا يرى ان اليعنى مثلا هو الجسم وان كان البياض
بمخلق الله وابعاده ولا يجب في خفاء هذا المعنى على عوام القدرية وجهالهم حتى تشعوبه
على اهل الحق في الاسواق وانما الجب في خفاؤه على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به
الصمايف والاوراق وهذا يظهر ان تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة من اسناد

وما يقع في محل القدرة والحق انه ظاهر والخفاء في التبرير والوضح انه امر اضافي يجب من البد ولا يوجب
وجود المقدور بل انصاف الفاعل بالمقدور وذلك كتميين احد الطرفين وترجيحه وصيرف القدرة من

الافعال الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته مخلوقا له ونحوه
 البحث على ما هو في المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدره الله وحدها وعند
 المعتزلة بقدره العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يعلقا جميعا باصل
 الفعل وعند القاضي على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة
 ومعصية وعند الحكماء بقدره يتحققها الله تعالى في العبد ولا نزاع للمعتزلة في ان قدرة
 العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى والقدرة فلا يمتاز مذهبهم
 عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد
 وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله بقدره العبد وهي بالفعل وذكر
 الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة
 والاختيار وعند الحكماء على سبيل الایجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة
 والارادة ثم هما بوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هي بالقياس الى
 القدرة واما بالقياس الى علم القدرة والارادة فليس الا للوجوب وانه لا ينافي الاختيار
 ولهذا صرح المحقق في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم
 ان ايجاد القوى والقدرة عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الایجاب
 تمام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين
 ان فعل العبد واقع بقدره وارادته كاهورأي الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام
 فيما وقع اليما من كتبه قال في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء
 على ان الحائث هو الله ولا خالق سواه ولن الحوادث كلها حدثت بقدره الله تعالى من غير
 فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين ما يتعلق فان يتعلق بالصفة بشئ لا يستلزم
 تأثيرها فيه كالمعلم بالمعلوم والارادة بفعل التغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها
 اصلا وانفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيع على ان العباد موجدون لافعالهم
 مخترعون لها بقدرتهم ثم المتقدمون منهم كانوا ينعون من تسمية العبد خالقا لقرب
 صهم بابجاع السلف على انه لا خالق الا الله واجترأ المتأخرون فسموا العبد خالقا
 على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ في الرد
 عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه واما
 الاستاذ فان ارد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى
 صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض فقرىب من الحق وان
 اراد ان كلاما من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق وكذا الجبر المطلق وهو ان
 افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا بايجادا ولا كسبا وذلك
 لما نجد من الفرق الضروري بين حركة المرتضى وحركة الماسي فحق الكلام بين
 الكسبية والقدرية ولكن لا بدوا من بيان معنى الكسب دفعا لما يقال انه اسم بلا مسمى

فأكتفى بعض أهل السنة بأنهم بالبرهان أن لخالق مولى الله تعالى ولا تأثيراً للقدرة
 التدبيرة و نعم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تعلق ببعض أفعاله كالصعود دون
 البعض كالسقوط فيسمى أثر تعلق القدرة الحادثة كسباً وإن لم يعرف حقيقة قال
 الإمام الرازي هي صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فإن الصلوة
 والقنن مثلاً كلاهما حركة وتمايز أن يكون أحدهما طاعة والأخرى معصية وما به
 الاشتراك غير ما به التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة
 العبد وهي المسماة بالكسب وقريب من ذلك ما يقال إن أصل الحركة بقدرة الله
 وتتمها بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر وقيل الفعل الذي يخلق الله تعالى
 في العبد و يخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسباً للعبد بخلاف ما إذا لم يخلق معه
 تلك القدرة وقيل إن للعبد قدرة تختلف بها النسب والاضافات فقط كتحسين أحد
 طرفي الفعل والتوكيد وترجيحه ولا يلزم منها وجود أمر حقيقي فالأمر الإضافي الذي
 يجب من العبد ولا يجب عند وجود الأثر هو الكسب وهذا ما قالوا هو ما يقع به المقدور
 بلا حصة أفراد القادرية وما يقع في محل قدرته بخلاف أن يخلق قاه ما يقع به المقدور
 مع حصة أفراد القادرية وما يقع في محل قدرته فالكسب لا يجب وجود المقدور
 بل بوجوب من حيث هو كسب أنصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون مرجعاً
 لاختلاف الإضافات ككون الفعل طاعة أو معصية حسناً أو قبيحاً فإن الانصاف بالشرع
 بقصدته وإرادته فربح بخلاف خلق الصبح قاه لا يتأني الصلوة والعاقبة الحميدة بل ربما
 يستعمل عليهما ولمحس الكلام ما أشار إليه الإمام حجة الإسلام وهو أنه لما بطل الجبر
 المحض بالضرورة وكون العبد خالقاً لأفعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو
 أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يمر
 عنه عندنا بالاكتمال وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون على وجه
 الاختراع إذ القدرة لله تعالى في الأزل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم تعلق به عند الاختراع
 نوعاً آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرته تسمى كسباًه وباعتبار
 نسبتها إلى قدرة الله تعالى خلقاً فهي خلق لا يرب ووصف للعبد وكسبه وقدرته
 خلق الرب ووصف للعبد وليس بكسبه (قوله لاتعقلات ومسميات ٧) استدل على
 كون فعل العبد واقفاً بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية فالأول من الوجوه
 العقلية أن فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى لما في بحث الصفات ففعل
 العبد مقدور لله تعالى فلو كان مقدوراً للعبد أيضاً على وجه التأثير لزم اجتماع
 المؤثرين المستقلين على أثر واحد قد بين امتناعه في بحث العلل فإن قيل إلا أن من شمول
 قدرته كون فعل العبد مقدوراً له بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه وقوعه
 بها نظراً إلى ذاته لا بمعنى أنه واقع بها يلزم المحال قلنا جواز وقوعه بها مع وقوعه

١٧ اما العقليات فوجوه
 الاول ان فعل العبد
 لو كان بقدرته لزم
 اجتماع المؤثرين لما في
 من شمول قدرته الله
 تعالى متى

بقدرته العبد يستلزم جواز المحال وهو محال وفيه نظر ومن تليقات الامام في بيان
كون كل ممكن واقعا بقدرته الله تعالى ان الامكان محجوب بالسبب ولا يجوز ان يكون
محجوبا الى سبب لا يبيده لان غير الممكن لا يمتنع له في الخارج وما لا يمتنع له لا يصلح سببا لوجوده
نحو اثنين ان يكون محجوبا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد في جميع الممكنات فلزم
اختصاصها كلها الى ذلك السبب والسبب الذي يقتصر اليه جميع الممكنات لا يكون ممكنا
بل واجبا ليكون الكل بايجاده وقد ثبت انه مختار لا موجب فيكون لكل واقعا بقدرته
واختياره وفي بيان كون كل مقدور الله واقعا بقدرته وحده انه لو لم يقع بقدرته الله
تعالى وحده فلما ان يقع بقدرته الغير وحده فيلزم ترجيح احد المتساويين بل ترجيح
للمرجوح لان التقدير استتلال القدرتين مع ان قدرة الله تعالى اقوى واما ان يقع بكل
من القدرتين فيلزم اجتماع المستثنين ولما ان لا يقع بشئ منهما وهو ايضا باطل لان
التقدير وقوعه في الجملة ولان الخلف عن المتضمن لا يكون الا لانعاضا وما ذاك الا الوقوع
بالقدرة الثانية فلا يخفى الوقوع بهما الا اذا وقع بهما وهو محال وايضا لو وقع
بقدرته الغير لما يقع لله تعالى قدرة على ايجاده لاسفاهة ايجاد الموجود فيلزم كون العبد
مجزئا للرب وهو محال بخلاف ما اذا اوجده الله تعالى بقدرته فانه يكون تفرقا لقدرته
لاتفريقا (قال الثاني ٦) الوجه الثاني من الوجوه العقلية ان العبد لو كان موجودا
لا فاعله لكان طالما بتفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الايمان بالازدواج لا يقتضي
والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من تخصيص هو المقصد اليه
لا يتصور ذلك البعد العلم به وظهور هذه الملازمة يستلزم ان خلق بدون العلم كقول
تعالى الايمان من خلق ويستلزم بفاعلية العالم على عالمة الفاعل واما بطلان اللازم فلو جوه
منها ان التام تصدق عنه افعال اختيارية لا شعورية بتفاصيل كلياتها وكيفياتها ومنها
ان الماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعوره بتفاصيل
الاجزاء والاحياز التي هي بين البدأ والنهية والابالآت التي منها يتألف ذلك الزمان
ولابالاسكات التي يتخللها تكون تلك الحركة ابطاء من حركة الفلك او بالحد الذي لها
من وصف السرعة والبطء ومنها ان التام في أي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص
من غير شعوره بالاعضاء التي هي آلتها ولا بالهيئات والاضمار التي تكون لتلك
الاعضاء عند الايمان بتلك الحروف ومنها ان الكاتب يصور الحروف والكلمات
بغيرك الا تامل من غير شعوره بما لا تامل من الاجزاء والاعضاء اعني النظام
والانضار يف والاعصاب والعضلات والباطلات ولا بتفاصيل حركاتها واطوارها
التي بها يتألف تلك الصور والنقوش (قال الثالث ٤) لو كان فعل العبد بقدرته واختياره
اكلن ممكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل الاختيار ولكن
اللازم اعني يتمكن من الفعل والترك باطل لان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف

٤ الثاني لكان عالما
بفعله وبطلان
اللازم يظهر في التام
والماشي والناطق
والكاتب من
الثالث انه لو كان
فعل العبد بقدرته
واختياره لكان ممكنا
من فعله وتركه
واللازم باطل لانه
لا بد من ترجيح الفعل
على الترك بلا مرجح
لا يكون منه ويجب
عنده الفصل لامتناع
الترجح بلا مرجح
وتسلسل المرجحات
ووجود الارادون
الوجوب واعتراض
بانه رد على فصل
الباري تعالى وبان
الوجوب بالاختيار
لانباتي الاستواء بحسب
القدرة واجيب بان
المرجح عند ازل هي
الارادة القديمة المتعلقة
في الازل بان يوجد
الفعل في وقته وهما
حادث يقتصر الى مرجح
آخر يطل استتلال
العبد وتمكنه من الترك
من

على مرجح اولاً فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح وينسد باب
اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض الاتفاق من غير اختيار للبدي
وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من البدي يتقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل
وهو محال او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه و اذا كان المرجح ابتداء او بالآخرة
لامن البدي بل من غيره ثبت عدم استقلال البدي بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم
يكن وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية ولان وجود الممكن ما لم ينته رجحانه
الى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر ولا يضي ان هذا انما يفيد الزام المعترلة للقائين
باستقلال البدي واستناد الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان البدي ليس
بموجود لافعاله والمعترلة ههنا اعتراضات احدها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة
فلا يفي الجواب وذلك لانا نعلم بالضرورة ان لنا مكتنة واختيارا وانا ان شئنا الفعل
فعلنا وان شئنا الترك تركنا وثانيها انه جارقي فعل الباري فيلزم ان يكون موجبا لاختيارا
وذلك لان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل لم يقدم العالم وصدوره
عن الباري بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع الخلف عن تمام العلة
وان لم يكن حاصلا تمقل الكلام الى حدوث الامر الذي لا بد منه ولا يتسلسل بل ينتهي
الى امر ازلي يلزم معه المأثر ويعود المحذوف وثالثها ان ترجيح المختار احد المتساويين
جائز كما في طريق الهارب وقدسي العطشان لان الارادة صفة شانهب الترجيح
والخصيص من غير احتياج الى مرجح واما المحال الترجيح بلا مرجح و رابعها ان
المرجح الذي لا يكون من البدي هو تعلق الارادة وخصوص الداعي ووجوب
الفعل معه لا يتأني الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب عن
الاول بان كلامنا في حصول المشية والداعية التي يجب معه الفعل او الترك ولا خفاء
في انه ليس بمشيتنا واختيارنا واليه الاثارة بقوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله وقوله
قل كل من عند الله ولهذا ذهب المحققون الى ان المال هو الجبر وان كان في الحال
الاختيار وان الانسان مضطر في صورة مختار وعن الثاني بان للباري تعالى ارادة
قديمة متمثلة في الازل بان يحدث الفعل في وقته فلا يحتاج الى مرجح آخر ليلزم التسلسل
او الانتهاء الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة البدي فانها محدثة يحدث تعلقها بالافعال
شيئا فشيئا ويحتاج الى دواعي مخصوصة متعددة من عند الله من غير اختيار للباري فيها
وهن الثالث بانه انزام على المعترلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري
لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك
احد الطريقين وان كان مساويا للآخر او اصعب منه وفيه نظر للقطع بان ذلك
لا يتصور الا بداعية لانكون بمشية البدي بل بمحض خلق الله تعالى وحينئذ يجب الفعل
ولا يتمكن البدي من تركه ولا نمضي بالانتهاء الى الجبر والاضطرار سوى هذا وبه

٧ الرابع معلوم الله تعالى من فعل البعد اما وقوعه فيجب اولاً وقوعه فيفتح فلا يبقى في مكانة البعد وان كان ممكناً في نفسه فان قيل المعلوم وقوعه بقدره البعد واختياره قلنا فيجب ان يقع البعد بغيره واختياره بحيث لا يتمكن من اختيار الترتيب وهذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطراب غاية الامر ان يكون بإيجادمكن لأعلى وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة وقد اشترنا الى ان القصد من بعض الأدلة الى الازال دون الاتمام نعم يرد بعض الدليل بفعل الباري تعالى لجزأه فيه مع الاتفاق على كونه بقدره واختياره ويمكن دفعه بان الاختيار ما يكون الفاعل متمكناً من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا مصفق في فعل الباري لان ارادته قديمة متصلة في الازل بأنه يقع في وقته وجاز ان يتعلق بتركه وليس حيثما سابقة على تحقق الوجوب او الامتناع اذ لا قبل للازل فالخامس ان يتعلق العلم والارادة بما فلا محذور بخلاف ارادة البعد وتقرير الامام في المطالب العالية هو انه لا موجب في الازل وقوع الفعل اولاً ووقوعه في وقته لزم ان يكون لهذا الوجوب سبب وليس من البعد لان الحادث لا يصلح سبباً للازل بل من الله تعالى وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم لا مستتبع بل القدرة والارادة اذ بهما التأثير فثبت ان المؤثر في فعل البعد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بوسط وهو المطلوب وهذا ضعيف جداً لكن النقص مندفع عنه (قال وما التمسك ٨) كما استدلل على وجوب الفعل او الترك بتعلق العلم فكذا بتعلق الارادة وتقريره ان فعل البعد اما ان يريد الله تعالى وقوعه فيجب اولاً وقوعه فيفتح فلا يكون باختيار البعد ورد اولاً بمنع المحصر لجواز ان لا يتعلق ارادة الله تعالى بشئ من طرفي الفعل والترك وثانياً بمنع وجوب وقوع ما اراده الله تعالى من البعد على ما هو للمذهب عندهم كاسمعي (قال الخامس ٧) لو كان البعد مستغلاً بإيجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت و اراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المراد ان جميعاً وهو ظاهر الاشغالة اولاً يقع شئ منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان الخلف عن المتضمن لا يكون الا مانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الاخر فلو امتنعاً جميعاً لزم ان يقعا جميعاً وهو ظاهر الاشغالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجب بأنه يقع مراده تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواءهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي التفاوت في القوة والتسوية ودفعه الامام الرازي بان المقدور يقبل التجريز ولا يتفاوت بالسدة والضعف لكون قدرته اقوى من

يظهر الجواب عن الرابع (قال الرابع ٧) قد ثبت ان الله تعالى علم بالجزئيات ما كان وما سيكون وانه يستعمل عليه الجمل وكل ماض الله انه يقع بوقوعه وكل ماض الله انه لا يقع بمنع وقوعه نظراً الى تعلق العلم وان كان ممكناً في نفسه ولا ينتظر الى ذاته ولا شئ من الواجب والمنع باقياً في مكانة البعد يعني انه انشاء فعله وان شاء تركه فان قيل يجوز ان يعلم ان الله تعالى ان فعل البعد يقع بقدره واختياره فلا يكون خارجاً عن مكانته قلنا فيجب ان يقع البعد بغيره واختياره بحيث لا يتمكن من اختيار الترتيب وهذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطراب غاية الامر ان يكون بإيجادمكن لأعلى وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة وقد اشترنا الى ان القصد من بعض الأدلة الى الازال دون الاتمام نعم يرد بعض الدليل بفعل الباري تعالى لجزأه فيه مع الاتفاق على كونه بقدره واختياره ويمكن دفعه بان الاختيار ما يكون الفاعل متمكناً من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا مصفق في فعل الباري لان ارادته قديمة متصلة في الازل بأنه يقع في وقته وجاز ان يتعلق بتركه وليس حيثما سابقة على تحقق الوجوب او الامتناع اذ لا قبل للازل فالخامس ان يتعلق العلم والارادة بما فلا محذور بخلاف ارادة البعد وتقرير الامام في المطالب العالية هو انه لا موجب في الازل وقوع الفعل اولاً ووقوعه في وقته لزم ان يكون لهذا الوجوب سبب وليس من البعد لان الحادث لا يصلح سبباً للازل بل من الله تعالى وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم لا مستتبع بل القدرة والارادة اذ بهما التأثير فثبت ان المؤثر في فعل البعد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بوسط وهو المطلوب وهذا ضعيف جداً لكن النقص مندفع عنه (قال وما التمسك ٨) كما استدلل على وجوب الفعل او الترك بتعلق العلم فكذا بتعلق الارادة وتقريره ان فعل البعد اما ان يريد الله تعالى وقوعه فيجب اولاً وقوعه فيفتح فلا يكون باختيار البعد ورد اولاً بمنع المحصر لجواز ان لا يتعلق ارادة الله تعالى بشئ من طرفي الفعل والترك وثانياً بمنع وجوب وقوع ما اراده الله تعالى من البعد على ما هو للمذهب عندهم كاسمعي (قال الخامس ٧) لو كان البعد مستغلاً بإيجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت و اراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المراد ان جميعاً وهو ظاهر الاشغالة اولاً يقع شئ منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان الخلف عن المتضمن لا يكون الا مانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الاخر فلو امتنعاً جميعاً لزم ان يقعا جميعاً وهو ظاهر الاشغالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجب بأنه يقع مراده تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواءهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي التفاوت في القوة والتسوية ودفعه الامام الرازي بان المقدور يقبل التجريز ولا يتفاوت بالسدة والضعف لكون قدرته اقوى من

٤ بأنه لو قدر على فعله
تقدر على اعادته على
مثله وعلى خلق الجسم
اذلا صحح سوى
الحدوث والامكان
ولكان فعله كخلق
الايان احسن من فعل
البارى كخلق الشيطان
ولما هو سؤال الايمان
ولا النكر عليه

فيتم ان يكون الاقدار عليه قابلا لذلك بل يلزم تساوى القدرتين في القوة غاية الامر
ان احدهما تكون اعم واشمل وهو لا يوجب كونه اشد واقوى وعليه منع ظاهر
(قال وقد يستدل) للمتقدمين على كون فعل العبد بقدرته الله دون قدرته وجوه
منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واحترافا لكان قادرا على اعادته واللازم
منه ان ايجادا وجه الزوم ان امكان القدرة منه يستلزم ماهيته لا يختلف باختلاف
الاقوات ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله على الاعادة بقدرته على الابتداء كما نطق به
التنزيل احتجاجا على منكري الاعادة بالثبوت الاول والاعتراض بمنع امكان اعادة المعدم
مستلذا بأنه يجوز ان يكون خصوصية البدء شرطا او خصوصية العود مانعا او يمنع
فعدم قدرة العبد على الاعادة ليس بشئ لان الخصم معترف بالمقدمتين ومنها انه
لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد
لكننا قطع بأنه يتشترط علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلاقاوت وان بذنا
الجهد في التدبر والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا
على ايجاد كل ممكن من الاجسام والامراض لان المصحح للقدورية هو الامكان
او الحدوث والمقدور هو اصطاء الوجود ولا تفاوت في شئ منها باعتراف الخصم
ولا برد النفس بالقدرة الاكتسابية لانها اما تتعلق بالذوات واهوالها وهي مختلفة
ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى
الاجسام والامراض والشياطين وكثير من المؤذيات ولا شك ان الاول احسن من
الثاني واشرف فلو كان العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى خالقا
واصلاحا وارشادا فان قيل القدرة على الايمان احسن واوضح واصح من الايمان
لتوقفه عليها وهي بخلق الله تعالى قلنا فيلزم ان تكون القدرة على النكر والتكبر منه
شرا من الكفر واقبح منه ومنها ان الامة مجمعون على صحة تضريح العبد الى الله
تعالى في ان يرزقه الايمان والطاعة ويحبسه الكفر والعصية ولولا ان لكل بخلق الله
تعالى لما صح ذلك اذ لا وجه للجهل على سؤال الاقدار والتكبر لانه حاصل او التقرير
والثبوت لانه قائم الى الحصول في الزمان الثاني وذلك عندهم قدرة العبد ومنها ان
الامة مجمعون على صحة بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان نفسه ولا يتصور
ذلك الا اذا كان بخلفه واعطاه وان كان لكسب العبد مدخل فيه فاما النكر على مقدماته
من الاقدار والتكبر والتوفيق والتعريف وهو ذلك فتى آخر فان قيل لو استحق
بخلق الايمان الدح لا يستحق بخلق الكفر الذم قلنا ممنوع فان من شانه استحقاق المدح
والشكر بخلق الحسنات وايصال التيم لالذم بخلق القبائح وارسال التيم لانه للملاك فله
الامر كله لا يتبع منه خلق السيئ فان قيل فمنذكم الايمان مخلوق الله تعالى وعندهم
مخلوق العبد وقد ذكر في بعض الفتاوى ان من قال الايمان مخلوق كفر فاجوبه قلنا

وجهه ما اشار اليه ابوالمعنى النسفي رحمه الله من ان الايمان ليس كلمة من الله الى العبد على ماهو الجبر ولا من العبد الى الله على ماهو القدر بل من الله التمرير والتوفيق والهداية والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد العرق والقصود والاهتداء والقبول وهي مخلوقة وهذا الوجه ان يعنى من الكتاب وبُيت ماهو الصواب ثم لا يخفى ماقى الوجه المذكورة من وجوه الضعف والاولى التمسك بالكتاب والسنة واجماع اهل الحق من الامة لا يعنى اثباته في نفسه بمحض الاجماع ليرد ان الحقائق العقلية مثل حدوث الصالح وقدم الصانع لا يثبت بالاجماع بل يعنى ان اجماعهم عليه يدل على ان لهم قاطعاً فيه وان لم نعرفه على التفصيل (قال واما السميات فكثيرة جداً) فان قيل التمسك بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه ودلالة المجيزة وهذا لا يتأتى مع القول بأنه خالق لكل شيء حتى الشرور والتباعد وأنه لا يخرج منه الليس والتدليس والكذب والظهار المجيزة على يد الكاذب وهو ذلك مما يندفع في وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة ودلالة المجيزات قلنا العلم بانتفاء تلك القواعد وان كانت ممكنة في نفسها من العادات المحقة بالضرورة على ان هذا الاحتجاج انما هو على المتوفين بحجة الكتاب والسنة والتمسكين بهما في نفي كونه خالقاً للشرور والتباعد واقوال العباد قلوا توقف حجتيهما على ذلك كان دوراً (قال منها ماورد في حرض التمدح) جعل الادلة السمية على هذا المطلوب اتوا بما يعتار خصوصيات تكون لبعض منها دون البعض مثل الورد وبلفظ الخلق لكل شيء اول عمل العبد خاصة او بلفظ الجمل او الفعل او بغير ذلك في الوارد بلفظ الخلق لكل شيء قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تدمسا واستصفاً للعبادة فلا يصح الجمل على انه خالق لبعض الاشياء كفضال نفسه لان كل حيوان عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد ويخرج القديم بدليل العقل والقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل اكرمت كل من دخل الدار فيكون بمنزلة الاستثناء فلا يصل بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعياً وكذا قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار تمسك بالعموم وبانه اذا جعل كخلقه في موضع المصدر كما هو الظاهر فقد يفيد خلق كل احد مثل خلقه في الجملة وقوله تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديراً تمسك بالعموم وبان قوله وخلق كل شيء ازالة لما يتوهم من ان العبد وان لم يكنوا شركاء له في الملك على الاطلاق لكنهم يخلقون بعض الاشياء والالكان ذكره بعد نفي الشرك مستنداً قطعاً وقوله تعالى انا كل شيء خلقه بقدر اى خلقنا كل موجود يمكن من الممكنات بتقدير وقصد او على مقدار مخصوص مطابق لقرض والصحة ولا فائدة هذا المعنى كان المختار نصب كل شيء اذ لو رفع توهم ان خلقناه صفة

٧ بأنه الخالق وحده
كقوله تعالى خالق
كل شيء وخلق كل
شيء انا كل شيء خلقناه
بقدر متن

وبقدر خبر والمعنى ان كل شيء خلقناه فهو بقدر فلم يبدان كل شيء مخلوقه بل ربما
 افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه فليس بقدر وبما اشرنا اليه من كون الشيء اسما للموجود
 او مقبدا به المتفع ما قيل انه لا بد من تقييد الشيء بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانه
 لم يخلق مالا يتناهى من الممكنات مع وقوع اسم الشيء عليه وحيث لا يبي فرق بين
 النصب والرفع ولا بين جعل خلقنا خبرا او صفة على المعلوم التقييد بالمخلوق فالفرق
 ظاهر لان الخبر يبدان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة (قال ومنها قوله تعالى
 والله خلقكم وما تعملون ٧) لما اذا كانت مامصدرية على ما اختاره سيويه لاستغناء
 عن الحذف والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق خلقكم واما اذا كانت موصولة
 على حذف الضمير اى وخلق ما تعملونه جزية قوله تعالى اتعبون ما تعملون تويضا
 لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام فلان كلمة ما عامة فتناول ما يعملونها من الاوضاع
 والحركات والمعاصى والطاعات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف في كونها
 يخلق العبد او يخلق الرب هو ما يقع يكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلوة
 والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر لانفس
 الايقاع الذى هو من الاعتبارات العقلية لا يرى الى مثل يصيرون الصلوة ويفعلون
 ان كوة يعملون الصالحات والسيئات وهذه التكنة مما غفل عنها الجمهور فبالنوا
 في نفي كون ماموصولة حتى صرح به الامام بان مثل ما تعملون وما يافكون في قوله تعالى
 فاذا هي تلقف ما يافكون مجاز دفا للاشراك واما اعتراضهم بان الآية حجة عليكم
 لالكم حيث اسند العباد والعت والعمل الى الخاطين فيعمل بالتنازع (قال ومنها
 قوله تعالى هو الله الخالق ٦) هذه الآيت صرح فيها بلفظ الخلق الان في دلالتها على
 المطلوب نوع احتمال وخفاء فلهذا جعلها نوعا آخر فقوله هو الله الخالق انما يفيد
 حصر الخلقية في الله اذا كان الخلق خيرا وهو خير الناس او خيرا من جميعها بضمه الله
 ولما اذا كان الخلق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما والعل لا يبدل الا على الذات
 المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجر ان يكون الحكم تألدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا
 المعين ليس الا هذا المعين وزم ان يكون تألدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غير وفيه
 ضعف لا يفتى على المعارف باساليب الكلام وقوله تعالى واسرو قولكم او اجهر به انه
 علم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتجاج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواحي
 والصوراف والمعاقد وانغواطر بكونه خائفا لها على طريق ثبوت اللازم اعنى العلم
 بثبوت ملزومه اعنى الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلاما من الزوم وثبوت
 الملزوم واضح لا يفتى ان يشك فيه ولهذا يستدل بالآية على نفي كون العبد خائفا
 لافعاله على طريق نفي الملزوم اعنى خلقه لافعاله بنى اللازم اعنى علمه بتفاصيلها لكن كون
 ذوات الصدور من قبيل الافعال الاختيارية التى فيها النزاع محل بحث وكذا دلالة الآية

٧ اما على المصدرية
 المستغنية عن الاضمار
 فظاهر واما على
 الموصولة فشمولها
 الافعال التى يكتبها
 العبد من الحركات
 والسكنات والاضمار
 والهيئات كما في قوله
 تعالى وعلو الصالحات
 ويعملون السيئات
 اذ فيها النزاع لاقى
 الاجماع من

٦ واسرو قولكم
 او اجهر وابه اعلم
 بذات الصدور الا
 يعلم من خلق هل من
 خالق غير الله الذين
 تدعون من دون الله
 لا يخلقون شيئا ماذا
 خلق الذين من دونه
 من

على كون العلم من لوازم الخلق على الإطلاق بل على تقدير كون الخلق هو اللطيف الحبير
 قديراً وقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض لا ينبي خلاقاً سوى
 الله على الإطلاق بل بوصف كونه رازقاً لتأمين السماء والبعد ليس كذلك واجب
 الامام بن ملائكة السماء السابقين في انزال الاقطار ورازقون لنا بمعنى التمكن من الانطباع
 بأنواع النبات والثمار كما قال رزق السلطان فلا تأفلوا كما نوا خائفين لافعالهم لوجد
 خالق غير الله يرزق من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله
 لا يملكون شيئاً اول المسبح والملائكة وغيرهم من الاحياء الذين يدعونهم الكفار
 فيصحب ان لا يملكون شيئاً اصلاً وقوله تعالى هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين من
 دونه بدل على ان من سوى الله يخلق شيئاً والالكان للكفار ان يقولوا نحن خلقنا كثيراً
 من الحركات والاضواء والهيئات المحسوسة ان اريد بالارادة الاصغر وان اريد
 الاحلام فجميع الافعال الظاهرة والباطنة لكن مبنى الوجهين على ان لا يكون الوصول
 اشارة الى الاصنام خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الاله الخلق والامر خلق لكم
 ما في الارض جميعاً وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلاً ربنا الذي اصطفى كل شيء
 خلقه ثم هدى فان قيل على الوجوه فمن فصل البعد موجد الافعال لا خالقاً لان الخلق
 هو الاجساد على وجه التقدير المارى من الخلق وعلى الوجه الذى يقدره ويجاد
 البعد بما يقع على وجه الخلق وعلى خلاف ما قدره فتا ليس الخلق الا ايجاداً على
 وجه التقدير اى الايجاد على قدر مخصوص وفعل البعد بما يكون كذلك فلو كان
 هو موجد له لكن خالقاً (قال ومنها هو قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلميك) ٨
 فان جعل المتدنى الى مسؤولين يكون بمعنى التصيير اى فحصل صفة مكان صفة
 فاذا وقع مفعوله الثانى من افعال العباد اتباد انها يحصل الله وبخلق المعزلة يعملون
 امثال هذا مجازاً عن التوفيق ومنع الاطراف او الحذف لان ومنها او التمكن والافعال
 وهو ذلك الانها من الكثرة والوضوح بحيث لا مجال لهذا التأويلات عند النصف
 (قال ومنها مثل فعل لما ير يد ٩) هذه آيات تدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به
 ارادته ومشيئته وهى متعلقة بالامان وسائر الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها اى
 موجد ما هو الله تعالى وحل الكلام على انه يفعل ما يريد فله عدول عن الظاهر
 (قال ومنها كل من عند الله ٢) هذه آيات مختلفة الاساليب في اعادة المطلوب فاعلها
 من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه
 من عندك قل كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصى وغيرها
 بخلق الله ومشيئته لان منشأ الاحتياج اعنى الامكان والحادث مشترك بين الكل بحيث
 لا يشى ان ينفى على العاقل خالهم لا يفهمون ذلك فعلى هذا يكون قوله بعد ذلك
 ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الإنكار اى

٨ رب احملنى مفيد
 الصلوة واحمله رب
 هذا متن

٩ بفعل الله ما يشاء
 وبحكم ما يريد متن

٢ وما بكم من نعمه
 غفر الله وانما قولنا
 لشيء اذا اردناه ان
 نقوله كى فيكون
 كتب في قلوبكم
 ذكرا هو اوضح
 وبكى هو السدى
 يسيركم في البر والبحر
 ما يمكن الا الله
 الى غير ذلك متن

٢ منه من الاحاديث الدالة على كون كل كائن بقدر الله تعالى ومشيئة من ٢ والعقبة عنهم من الداعي
الضرورة لان كل واحد يفرق بين حركة سقوطه وصعوده ويمد تصرفاته بحسب مواهبه ومقصوده وحكم
بحسن مدح من احسن ودم من امه ١٢٥ وخطب النبي من المصيحودون المصيحودون فترك المصيحودون
الجبل ولاشك في ان

ما يطلبه او يشي
عنه او ما يشاء اذ
يجب منه اتاهو
فل فاعله كل ذلك
يلا نظر و تأمل
والجواب انها لا تعيد
سوى ان من الافعال
ما هو متعلق بقدرته
وارادته واقع بحسب
قصده ودايمته
والتنازع كونه بخلقه
والمجاهد وقد خالف
فيه اكثر العلماء فادله
كونه ضروري يا آية
الوافقة فصدوره
عن هو في غاية الملائمة
لا يكون الا نعية
وتليها على اصحابه
كجلا بين لهم
رجوعه الى الحق
حيث ذهب الى ان
نوقف ربح القادر
احد طرف الفصل
والتوك على الداعي
ضروري وحصول
الفعل حقيق الداعي
واجب او يفتي حيث

كيف تكون هذه القرعة لو جعلا على مجردة السببية دون الابداد توفيقا بين الكلامين
ومن قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقوله
كن فيكون ان الابدان وجميع الطلائع حاصلة عن الله وتكون به لكونها نعمتنا وحرمانها
ومن قوله تعالى كتب في قلوبهم الايمان انه الذي اثبت الايمان واوجده في القلوب
ومن قوله تعالى انه هو اضحك وابكى انه يوجد الضحك والبكاء ومن قوله تعالى
هو الذي يسيركم في البر والبحر انه الموجد لسيرنا ومن قوله تعالى اولم يروا الى الطير
مهنرات في جوار السماء ما يسكنهن الا الله انه الموجد لوقوف الطير في الهواء مع انه فعل
اختار من الحيوان واشمال هذه كثيرة جدا رب اشترح لي صدري وما النصر
الامن عند الله ربنا لا نزع قلوبنا بعد اشد بنا وتأويلات التقديرية عدول عن الظاهر
بلا ضرورة لما سيأتي من ابطال ادلتهم القطعية (قال ومنها ما تواتر ٢) الاحاديث
الواردة في باب القضاء والقدر وكون الكائنات بتقدير الله ومشيئة وان كانت آحادا
الا انها متواترة المعنى كتصايف على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم وكلها صحاح
ينقل الثقة مثل البخاري ومسلم وغيرهما وان وقع في بعضها اختلاف رواية في بعض
الالفاظ فها ما روى ابو هريرة رضى الله تعالى عنه انه قال رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم اخبرني آدم وموسى فقال موسى يا آدم انت ابونا واخبر جنتنا من الجنة فقال
آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخطاك التوراة بيده تلومني على امر فخره الله
على قبل ان يخلقني باربعين سنة فخرج آدم موسى ومنها ما روى على رضى تعالى عنه
قال رسول صلى الله تعالى عليه وسلم لا يؤمن عبد حتى يؤمن بارج يشهد ان لا اله
الا الله واني رسول الله يعني بالحق ويؤمن ببعث بعد الموت ويؤمن بالتدبير خيره
وشره ومنها ما روى ابن عمر رضى الله تعالى عنه انه قال رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم كل شيء بقدر حتى العجز والكيس ومنها ما روى حديثه انه قال صلى الله
تعالى عليه وسلم ان الله تعالى يصنع كل صانع وصنفته ومنها قوله عليه السلام ما من
قلب الا هو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء ان يغيه اقامه وان يشاء ان يذره اذاه
ومن جابر رضى الله تعالى عنه كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كثيرا ما يقول ياقلب
القلوب يث قلبي على دبك فتقبله يا رسول الله اتخاف عليا وقد تناكب وبما حدث به
فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقبلها هكذا وانما رالى البداية
والوسطى يهركها والاحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة (قال واما المعتزلة ٢)

استقلال العبد باماعية ويطل الاعتزال بالكلية حيث لا يبقى الا مورد الداعي الذي هو خلق الله متمكنا من
الفعل والتوك اذا كان نفس الفعل كذلك قبل المراد بالوجوب اننا لم نعزل البتة مع امكان الترك كقول الانبياء
بالجنة وعذاب النار فليلا ان لم مع خلوص الداعي اياها جانب الفعل بحيث لا يتكهن من الترك فذلك ٩

والافلاكالوجوب
بمجرد تسمية واعتقاد
المحصل ليرجم بالثب
وانما يكون علما اذا
احتسفت وجوب
الصدور ولهذا
يستدل بنفي الفعل
على نفي القدرة
والارادة من

القاتلون بل افعال العباد واقعة بخلقهم وايضا هم استقلال افترقوا فرتين قابو الحسين
البصري واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركوز في حقول العقلاء للتصنيف
الحالين من تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبية او الاستدلال
قائه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلالا الاول ان كل احد
يفرق بالضرورة بين خركته الاختيارية كالشي على الارض والصدور الى الجبل
والاضطرارية كالارتعاش والسقوط من السطح وما ذاك الا بان الاول بقدرته وايضا
بخلاف الثانية الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة ان تصرفاته واقعة بحسب قصده
وداعيته كالاقدام على الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والاحجام عنها اذا
علم ان في الطعام والله ساعولاسني لموجد الفعل بالاختيار الا الذي يحدث منه الفعل
على وفق دواعيه الثالث ان كل قائل يعلم بالضرورة حسن مدح من احسن اليه ودم
من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة كونه المحدث لتلك الافعال لمسا حكم بذلك كما لا يحكم
بحسن المدح والذم على مالمس من افعاله ولهذا اذا رمى العاقل بذم اراى لا
الاجرة الرابع انه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام او المنى من الصحيح البنية لا
من الزمن وللقعد بناء على صحة حدودها من الاول دون الثاني واذا كان الفرغ
ضروريا فالاصل بطريق الاول الخامس انه يعلم بالضرورة انه تصح منه تحريك
المندرة دون الجبل ولا سني لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها دونها لهذا يقصد الجار
ظرا لجدول الضيق دون الواسع السادس ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب
ما يصبه في المأمور ولهذا يبتطف في استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهي عما يكرهه من
الافعال التي يحدنها التهي وكذا التني والتجيب وغير ذلك وكل هذا بل على ان افضل
العبد احدا له الجواب ان هذه الوجوه لا تقيد سوى ان من الافعال المستندة الى العبد
ما هو متعلق بقدرته وارادته واقعة بحسب قصده وداعيته وهي المسماة بالافعال
الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وعند
صرف قدرته وارادته وان كانت مخلوقة لله تعالى كاف في حسن المدح والذم وصحة
الطلب والتهي والتني والتجيب ونحو ذلك ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع
فضلا من ان تقيد العلم الضروري بذلك والعجب من ابي الحسين وهو في غاية الحذقة كيف
اجترأ على هذه الدعوى وهي آية الواحة حيث نسب جميع ماسواه من العقلاء الى
السطوة وانكار الضرورة اما السمية والجبرية فظاهرا واما القدرة فلانهم
جعلوا الحكم بكون العبد موجد الافعال نظرا بالضرورة وياوذكر الامام في نهاية العقول
ان ابا الحسين لما خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما
دون الاخر على مرجع وذهب الى ان العلم يتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري
وان حصول الفعل عقيب الداعي واجب لزمه من هاتين القدمتين عدم كون العبد

٧ فعلا ونفلا اما العقليات فوجوه الاول ١٢٧٦ انه لو استلزال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي

والثواب والعقاب
وقوائد الموعد
والوعيد وارسل
الرسول وانزال الكتب
والفرق بين الكفر
والايمان والاساءة
والاحسان وفصل
النبي والشيطان والحلقات
التسبيح والتهذيان
وكذا بين ما يضع
بأعضاء العبد على
وفق ارادته وارادة
غيره مع ان التفرقة
مدركة بالوجدان
الثاني ان من الافعال
فما يقع من الحكم
خافها كالظلم والشرك
وابات الولد ونحو
ذلك الثالث ان فعل
العبد واجب الوقوع
على وفق ارادته فلو
كان بإيجاد الله لما كان
كذلك بمواز ان
لا يحدث عند ارادته
وبعد عند كراهته
الرابع لو كان الله
خالقا لافعال المخلوقين
لصح اتصاله بها
اذ لا معنى للكافر الا
فاعل الكفر فيكون
كافرا طالما قاسما
أكلا شارباً قائماً

موجدا لصله وفيه ابطال للاصول التي عليها مدار امر الاعتزال فخاف من قبح
اصحابه انه يرجع عن مذهبه فليس الامر عليهم وادعى العلم الضروري بكون العبد
موجد لنفسه ثم قال الامام لا بطل الاعتزاف يتوقف صدور الفعل من القادر على
الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا يتأق القول بان قدرة العبد مؤثرة في وجود
الفعل وانما يتأق استغلا بالفاعلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول لافي الثاني
لانا نقول نحن لانستدل بالدليل المذكور لاجل بيان ان القدرة السادة غير مؤثرة بل
لبيان سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين قد
ساعدنا عليه فحسبنا بالوقافي لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لا فرق
في العقل بين ان يأمر الله العبد بما يكون فضلا له تعالى وان يأمره بفعل يجب حصوله
عند فعل الله تعالى ويمتنع حصوله عند عدمه فان الأمور على كلا التقديرين لا يكون
ممكننا من الفعل والترك ولا بين ان يعذب الله العبد على ما لوجه فيه وان يعذبه على
ما يجب حصوله عند حصول ما أحده الله فيه ولا بين فاعل التسبيح والظلم وفاعل
ما بوجب التسبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة
الحادثة انسده عليه باب الاعتزال فظهر ان ابا الحسين كان من المتكبرين لمذهب الاعتزال
في هذه المسئلة وان مبالغة في دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل التنبيه والتليس
وزعم بعض المتأخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص الداعي انما يعلم ان
القادر يفعله مع امكان الترك كما يعلم ان الله يقبب الانبياء والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار
بالتار مع امكان تركهما ونعلم ان العرب لو قدروا على مثل القرآن مع توفر الدواعي
وانتهاء الموانع لتوايئته ولولا وجوب الايمان بئنه بمعنى الذي ذكرنا لما صرفنا بحزمهم
لجواز ان يشكروا ولا يأتوا به وفيه نظر لانه انما يلزم مع خلوص الداعي صدور
الفعل من القادر بحيث لا يصح منه الترك وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى اصل
قدرته وارادته فيتم ما ذكره الامام من وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استقلال
العبد لظهور ان تلك الداعية والارادة الجازمة ليست بآرادة العبد وهذا هو المعنى
بالجبر الذي يقول به اهل الحق ويلزم ابا الحسين لا الجبر المطلق الذي يقول به المصيرة
وبطلان ضروري واما ان لا يلزم فلا معنى لتسميته بالوجوب ولا طريق الى العلم
بالصدور بل هو رجم بالنيب لان المفروض تساوي الامرين واما اهل فرغ اعتقاد
الوجوب الايري انه اذا قيل من ابن عرفيت بحزم المصدين قيل لانه خلصت دواعيهم
فلوقدر والا توأبه وهذا معنى الوجوب لانه استدلال بانتفاء اللزوم على انتفاء المللوم
ولهذا يستدل بنى الفعل عند تحقق القدرة على نفي الداعية وجزم لارادة (قال ومنهم
من أحصح عليه ٧) المتقدمون من المعتزلة على ان العلم بكون العبد موحدا لافعاله
نظري فتمكوا بوجوه عقلية وقولية اما العقليات فجمعها الى خمسة الاول وهو

قاعدة الى ما لا يحصى والجواب عن الاول (١٨) (ن) انه لا إشكال على من يجعل فعل العبد متعلقا بقدرة ٨

له وارادته واقصا
 يكسبه وهيب عزمه
 ولولزم فعل المعزلة
 ايضا لوجوب الفعل
 او امتناعه بناء على
 المرجح الموجب والعلم
 الا نل وجوده
 هدا ومن الثاني
 بعد تسليم القبح
 العقل ان القبح فعل
 القبح لا خلقه ومن
 الثالث انه لو سلم
 وجوب الوقوع فعل
 وفق ارادة الله
 الموافقة لارادة العبد
 عادة ومن الرابع انه
 باجافة او غاحة من

عبادتهم الكبرى و هروتهم الوثني انه لو لم يكن العبد موجدا لافضاله بالاستقلال لزم
 فسادت منها بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل له
 ولا واقع بقدرته واختباره ورد بالنسبة بل ربما يمدح او يذم على ما هو عليه كالحسن والقبح
 واعتدال القلعة و افراط القصر ومنها بطلان التكليف من الاوامر والنواهي
 اذ لا معنى للامر بما لا يكون فضلا للامور ولا يدخل في قدرته بل لا يطيقه لمرض ونحوه
 حتى ان العقلاء يعجبون منه و يسيون الامر الى الحق والمجنون بمنزلة من يطلب من
 الانسان خلق الحيوان والطيوان الى السماء بل من الجناد الذي على الارض والصعود
 في الهواء وكذا الثواب والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو مخلق المنيب
 والعاقب حتى ان من يعاقب على ما يخلفه كان لشدة ضرره على العبد من الشيطان
 واحق منه بالذم اذ ليس منه الا بالوسوسة والتزيين ومنها بطلان فوآء الوعد والوعيد
 وارسال الرسل وبغض الانبياء وازال الكتب من السماء اذ لا يظهر للترغيب والترهيب
 والمث على تفصيل الكمالات و ازالة الرذائل ونحو ذلك فائدة الا اذا كان لقدرة
 العبد وارادته تأثير في افعاله وتولى مباشرتها باستقلاله ومنها بطلان الفرق بين
 الافعال التي تطابق العقل والسرعة على استيفائها واستحقاقها المدح في العاجل
 والثواب في الآجل والتي ليست كذلك كالكرم والامان وكالاساءة الى الفقراء
 والاحسان وكصل التي صلى الله تعالى عليه من الهداية والارشاد و تمهيد قواعد
 الحيات وفعل ابليس من الامتلاك والافواء وتزيين الشرور والشهوات وكنكهم
 بالنسجات والدعوات للترتب عليها الثواب والاسخابة والتكلم بالهذبات والغش
 والجهاد التي لاوارث الا اللوم والعقاب لان الكل مخلق الله من غير تأثير للعبد ومنها
 بطلان الفرق بين الحركات التي تظهر من اعضاء العبد بقدرته وارادته والتي تظهر
 منها بقدره الغير وارادته كما اذا حرك زيد يد عمر ومثلا مع ان كل واحد يفرق بينهما
 بالضرورة والجواب عن الكل انه انما يرد على المجردة النافعة لقدرة العبد واختباره
 لاعلى من يحصل فله متعلقا بقدرته وارادته واقصا بكسبه وهيب عزمه وان كان
 مخلق الله تعالى عز وجل ولاعلى من يحصل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل يرجح
 هو بمسح خلق الله تعالى على ان من الفسادات ما يلزم المعزلة ايضا كبطلان استقلال
 العبد بقاء على وجوب الفعل و امتناعه لوجود المرجح او عدمه وتعلق علم الله بوقوعه
 اولا وقوعه ومنها ما يندفع بطريق آخر فان المدح والذم قد يكون باعتبار الخلية
 دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الفرار وان الثواب والعقاب
 ايضا لما كان فعل الله وتصرفا فيما هو حق لم يتوجه سؤال لئنه كما يقال لم خلق
 الاحراق عقيب مس النار وان التكليف والبغض والتهديد والوعيد والوعد ونحو
 ذلك قد يكون دواهي الى الفعل او الترك فخلق الله تعالى وان عدم افتراق الفاعل

في الخلقية لله تعالى لا ينافي افتراضهما بوجوده آخر الثاني ان كثيرا من افعال العباد فيجب
كالظلم والشرك والفسق والقول بأثماد الولد ونحو ذلك والصحيح لا يخلقه الحكيم
لعله يقصده وعلم بقاءه عن خلقه وردد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خلق
القبح ربما تكون له عاقبة جيدة فلا يصح خلاف فعله وما قيل انه لا سبب لفاعله القبح
الا موجدته ومحمد ليس بشئ فان الظالم من اتصف بالظلم لا من اوجده في محل آخر
الثالث ان فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته وجودا
وعدمًا وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وابتدائه اما الصغرى فلا تقطع بان من
اشتد حوصه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة ومن
علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى
فلان ما يكون بابتدائه الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد بل هو ان
لا يوجد عند ارادته او يوجد عند كراهيته ولك ان نظم القياس هكذا لو كان
فعل العبد بابتدائه الله تعالى لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل
وهكذا لو كان فعل العبد تابعا لارادته لم يكن بابتدائه تعالى لكن للزوم حق والجواب
ان ما ذكرتم في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللا وقوع
في بعض الافعال ورب فعل يتبع ارادة الغير كما للخدم والعبيد فينتقض الكبرى ولو
سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بقية ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة
العبد بطريق جرى المادة الرابع ان الله تعالى لو كان موجد الافعال العباد لكان
فاعلا لها لان مناهما واحدا ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لا سبب للكافر
والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم وحينئذ يلزم ان يكون البارئ تعالى وتقدس
كافرا ظلما فاسدا اكلا شاربًا فاعدا الى غير ذلك من القواحي التي لا يستطيع الماقل
اجرامها على اللسان بل اخطارها بالبال وهذه الشبهة كنا نسبها من حق العوام
والسوقية من المعتزلة فتجب حتى وجدناها في كتبهم المعتبرة فحفظنا ان التعصب
يفضلي على العقول وعنده نعمي القلوب التي في الصدور ولا ادري كيف ذهب عليهم
ان مثل هذه الاسامي انما تعاطى على من قام به الفعل لامن اوجد الفعل اولايرون ان كثيرا
من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وقاها ولا تنصف بها الاصلح نعم اذا ثبت
بالدليل ان الموجد هو الله تعالى لزوم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق
المتكلم على الله تعالى لابتدائه الكلام في بعض الاجسام وكما قول القائل لخصمه مذهبك
باطل حجة لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا هو لجهلهم بوردون مثل هذا
الازام على اهل الحق ويصلون قول النبي للمعتزلى آذني او طلبتك او قيل على وما اشبه
ذلك تركا لمذهب و يستفدون ان اسناد الافعال الى العباد مجاز عند اهل السنة وتنادوا
في ذلك حتى زعم بعض من يستفده الشيعة اهل الناس ان مثل طلعت الشمس مجاز عند اهل

هذا هو مذهبها أنواع الأول اسناد الافعال الى العباد وهو اكثر من ان يحصى لكنه تغير التنازع الثاني الآيات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعود والوعيد وقصص ١٤٠ للمؤمنين للانذار والاعتبار وقصص

السنة (قال واما السميات فكثيرة جدا ٩) حتى رعااته ما من آية الا وفيها دلالة على سلطان الجبر وقد يتبعه الامام الرازي رحمه الله في سورة القاسمة لقياس عليه الباقي وبلغ الامد الاقصى في التفرير والمراضة من جانب اهل الحق ثم يخط دلائلهم السمعية على كثرتها في عدة أنواع الاول الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى فليبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذي يوحى في صدر الناس وقد صرحت ان هذا ليس من المتنازع في شيء ورحم الامام انه لا يحصى عنها الا بالزمان ان مجموع القدرة والداعي مؤثر في الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى فهذا الاعتبار مع اسناد وزال التافض بينهما وبين الأدلة القاطعة على ان الكل بضاد الله تعالى وقدره الثاني الآيات الواردة في امر العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض ومدحهم على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصي ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفي قصص الامم الماضية للانذار ان يصل بالسامعين ما حل بهم وللاعتناء بالاعتبار باحوالهم وكل هذا انما يصح اذا كان للبعد قدرة واختيارا في احداث الافعال وقد صرحت الجواب الثالث اصحها في اسناد الاقفاط للموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فاضله ليعزى الذين اساءوا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل مثله فلا يميز الاثلاث وهذا كثير جدا والفعل كقوله تعالى وما تفلحوا من خير فلن الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم يميز كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواحق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين والخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله حكاية عن الحضر حتى احدثك منه ذكر او الابتداء كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها والجواب انه لما ثبت بالدلائل السابقة ان الكل بضاد الله تعالى وقدره وجب جعل هذه الاقفاط مجازات عن التسبب الصادق اي من صايرها عايد لا لاجل الصالحة وعلى هذا القياس او جعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كافي بين الامر بالمدينة هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم بمحاذرة لمحقق مثل جعل الله الدرهم في الكيس وجعل زبد سرىكا واما على رأى الامام وهو ان مجموع القدرة والداعي مؤثر في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار البعد فلا مجاز ولا اشكال

الجواب الثالث اسناد الاقفاط للموضوعة للايجاد الى العباد من عمل صالحا وما تفعلوا من خير والله يعلم ما تصنعون ووفيت كل نفس ما كسبت يحصلون اصابعهم في آذانهم خبارك الله احسن الخالقين حتى احدثك منه ذكرا ورهبانية ابتدعوها قلنا مجاز في السند او الاسناد وتوفيقا بين الأدلة او المؤثر مجموع القدرة والارادة المخلوق لله تعالى فلا اشكال والاستقلال الرابع الآيات الدالة على انه لا مانع من الايمان والطاعة ولا الجاهل على الكفر والمعصية وما منع الناس ان يؤمنوا خالفهم لا يؤمنون لم تبسبون الحق بالباطل كيف تكفرون بالله ان تصدون عن سبيل الله ونحو ذلك وود بان المراد

الوانع الطاهرة التي يمتنع بها الكل او المانع من العزم وصرف القدرة وما يتعلق بهم الخامس (ولا استقلال) تعليق افعال العباد وبشيء هم دون مشيئة من شيء فليؤمن ومن شيء فليكفر اعلوا ما يثبت قلنا نعم لكن مشيئتهم؟

ولا استغلال للبعد مالا اعتدال الرابع الآيات الدالة على توبيخ الكفار والصلاة وانه
لامانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمصيبة لهم كقوله تعالى وما منع الناس
ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله فاستكبروا ان يسجدوا لله لم يؤمنون فقامهم عن التذكرة
مرصعين لم تلبسون الحق يا باطل لم تصدقون عن سبيل الله وامثال ذلك وعلى مذهب
المجبر تلهم اربابا دلووا ويقولوا لك خلقت في الكفر وخلقته وارادته واخبرته وخلقت
قدرة وداعية يجب معها الكفر وكل هذه موانع من الايمان فيكون القرآن حجة لكافر
وقد انزل ليكون حجة عليه والى هذا اشار صاحب ابن عبدو وكان غابا في الرض
والاعتزال ساعيا في تزيئة ابي هاشم الجبائي ورفض قدره واعلاء ذكره حيث قال كيف يأمر
بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويساقب على الباطل ويضدّه وكيف يصرف
على الايمان ثم يقول اني يصرفون ويخلق فيهم الامك ثم يقول اني يؤفكون وانشأ فيهم
الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسون الحق
بالباطل وصددهم عن السبيل ثم يقول لم تصدقون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان
ثم يقول وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فان تمسبون واعتلهم
عن الدين حتى امرضوا ثم قال فقامهم عن التذكرة مرصعين والجواب ان المراد المواضع
الظاهرة التي عليها جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت على علماء القدرية الخامس
الآيات الدالة على ان فضل البعد بمشيتة كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملا
ما شئتم ثم شاء منكم ان تقدم او تأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب
ان التعليق بمشية البعد مذهبنا لكن مشيتة الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله
وفي تعداد هذه الانواع وافرادها طائلة وقد فصلها الامام في كتبه سيما المطلب العالية
واورد ايضا احاديث كثيرة توافق انواع الآيات واتحصر في الجواب على ان الادلة
السجدة متعارضة فالتحويل على العقليات ومعه في ذلك دليل الداعي الموجب ودليل
العلم الازلي ولذا نقل عن بعض اذكيا المعتزلة انه كان يقول هما البدوان للاعتزال والوا
فقد تم لدست لنا واماديل الارادة وقد اورده صاحب المواقف في اعدادها فلاممول
عليه عندهم تجوزهم وقوع خلاف مراد الله تعالى من ذلك علوا كبيرا ولهذا ازم
للمجوسى عمرو بن عبدة حين قاله لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فقال ان الله يرد
اسلامك لكن الشياطين لا يذكرك فقال المجوسى فاما اكون مع الشريك الغالب (قال
حاتمة ٤) يشير الى ما ذكره الامام الرازى من ان حال هذه المسئلة عجبة فكل الناس كانوا
مختلفين فيها ابدأ بسبب ان ما يمكن الرجوع اليها فيها متعارضة متدافعة فقول المجبرية
على انه لا بد لتجميع الفعل على الترك من مرجع ليس من المبدوء مول القدرية على ان البعد
لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهم مقدمتان بديهيان
ثم من الدلائل العقلية اعتمادا لمجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للبعد

٣ بمشيتة وما تشاؤون
الا ان يشاء الله من

٤ (خاتمة) استأخ
الرجح بلا مرجح
وعدم العلم بتفاصيل
الافعال يعود الى
الجبر وحسن المدح
والذم والامر والنهي
وكون الافعال تابعة
لنفس البعد وداعية
الى المقدور وكون
البعد منبع نقصان
يليق بالجبر وكثرة
السفوء والعبث والتعجب
في الافعال بالقدرة
والآيات والاكتاف
متكاثرة في الجانبين
فالقول انه لا جبر ولا
تفويض ولكن امر
بين امرين اذ لا بد
القرينة على الاختيار
والبيد على الاعتراض
فالانسان مضطر في
صورة الاختيار متى

واعتماد القدرة على ان افعال العباد واقعة على وفق مقصودهم ودواهيهم وهما متعارضان ومن الالتزامات الخطائية ان القدرة على الابداع صفة كمال لا تليق بالبعد الذي هو منبع نقصان وان افعال العباد تكون سفها وهباً فلا تليق بالتمتع عن النفسان واما الدلائل الصحيحة فالقرآن مملو بما يومه بالامرين وكذا الآثار فان امة من الامم لم تكن خالية من القرخين وكذا الاوضاع والحكايات متداخلة من الجانبين حتى قيل ان وضع الزد على الجبر ووضع الشرع على التقدر الا ان مذهباً اقوى بسبب ان القدح في قولنا لا يترجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قل بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امرين امرين وذلك لان معنى المبادى القرية لافعال العباد على قدرته واختياره والبادى البعده على مجزئه واضطراره فان الانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والود في شق الحائط وفي كلام المعتزلة قال الحائط لو تدلم تشقى فقال سلم من يدقني (قال وافعاله بقضاء الله تعالى ٦) قد اشتهر بين اكثر الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول افعال العباد وامره ظاهر عند اهل الحق لما تبين انه الخالق لها نفسها او الخالق للقدرة والداعية الموجبين لها معنى القضاء والقدرة الخلق والتقدير كما في قوله تعالى قضاهن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها اقواها ولا يستقيم هذا عند القدرة وقد يكون القضاء والقدرة بمعنى الاجباب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تسبوا الاله وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجب بالقضاء والقدرة دون البواقي وقدر ابد بهما الاعلام والتبين لقوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الآية وقوله تعالى الامر انه قدرناهم من النافرين ابي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح فلي هذا جميع الافعال بالقضاء والقدرة وقالت العلاسفة لما كانت جميع صور الموجودات الكلية والجبرية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بإبداع الاول الواجب لها وكان ايجاد ما يتعلق منها بمادة في المادة مختلفا على سبيل الابداع متمما اذهي غير متناهية لقول صورتهن مما فضلا عن اكثر وكان الجود الالهى متضمنا لتكبير المادة بإبداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر لطيف حكمته زمانا يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة وبجملة على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحد ابد واحد كما قل من من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم قالوا دخول الشر في القضاء الالهى على سبيل التبع فان الموجود اماخير محض كالقول والافلاك او الخير غالب عليه كما في هذا العالم فان المرء وان كثرت فاحصة اكثر منه ولما امتنع عقلا ايجاد ما في هذا العالم مبرا عن الضرور بالكلية فان

٦ وقدرته بمعنى خلقه
وقد يره ابتداء او
بوسط موجب
والرضا انما يجب
بالقضاء دون القضي
وعند المعتزلة لا يصلح
الا بمعنى الاحلام
والكتابة او بمعنى
الالزام في الواجب
اخا صفة وقالت
الفلاسفة القضاء
وجود الكائنات في
العالم العقلي بجملة
والقدرة وجودها
في موادها الخارجية
مفصلة ودخول
الشر في القضاء
بالتبعية من

للطر الخصب لبلاد يخرب بعض الدور بالضرورة وجب في الحكمة إجماده لان ترك
الخبر الكثير لاجل الشر القليل شرك كثير فدخل الشر في القضاء وان كان مكروها
غير مرضي (قال ثم لا خلاف في ذم القدريّة أ) قد ورد في صحاح الاحاديث لنت
القدريّة على لسان سميّن نيا والمراد بهم القائلون بنى كون الخير والشر كله بتقدير
الله تعالى ومشيته مما بذلك لما لقهم في نفيه وكثرة مدافعتهم اليه وقبل لباتهم لبعيد
قدرة الاجداد وليس بشيء لان التماس حيث القدري يضم القاف وقالت المعتزلة
القدريّة القائلون بان الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيته لان الشايح نسبة
الشخص الى ما يشيّه ويقول به كالجبريّة والحنيّة والشافعية لالي ما يشيّه وردياته مع
عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قوله القدريّة مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت
القيّة نادى مناد في اهل الجمع ابن خصماء الله فيقوم القدريّة ولاخفاء في ان المجوس هم
الذين ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان وبمهمها يزدان واهر من وان من
لا يفيض الامور كلها الى الله ويمترض لبعضها فينسبه الى نفسه يكون هو الخصام لله
تسأل وايضا من يضيف القدر الى نفسه ويدهى كونه الفاعل والقدر اولى باسم
القدري عن يضيفه الى ربه فان قيل روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال
لرجل قدم عليه من فارس اخبرني بعجب شيء رأيت فقال رأيت اقواما يتكلمون امهاتهم
وبنائهم واخوانهم فاذا قيل لهم لم تعملون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال
عليه السلام سيكون في اخر امي اقوام يقولون مثل مقالهم اولئك مجوس امي وروى
الاصنع ابن نباتة ان شيئا قام الى علي ابن ابي طالب بعد انصرافه من صفين فقال
اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان قضاء الله وقدره فقال والذي طلق الحبة وبرا
الشية ما وطننا موتنا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلمة الاقتضاء الله وقدره فقال الشيخ
عند الله احتسب هنائي ما راي لي من الاجر شيئا فقال لهم ايها الشيخ عظيم الله اجركم
في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم
مكرهين ولا اليها مضطربن فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر سافنا فقال وبك
لما ظننت قضاء لازما وقدرا حتمالو كان كذلك لعل التوب والعقاب والوعد
والوعيد والامر والنهي ولم تأت لانة من الله للذنوب ولا عجلة لحسن ولم يكن الحسن
اولى بالمدح من السي ولا السي اول بالذم من الحسن تلك مقالة عبدة الاولان وجنود
الشياطين وشهود الزور واهل المي عن الصواب وهم قدريّة هذه الامة ومجوسها
ان الله امر تغييرا ونهي تغييرا وكلف يسير الم بعض مطلوبيا ولم يطع مستكرها
ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن
الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر الاذان
ما سرنا الابهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى بك الاتعبدا

٨- حتى قال النبي صلى
الله عليه وسلم لنت
القدريّة على لسان
سميّن نيا وسما بذلك
لا فراطهم في نفيّة
وما يقولون من ان
المشيّة اولى بالاتساق
اليه مردود بقوله
صلى الله عليه وسلم
القدريّة مجوس هذه
الامة وقوله صلى الله
تعالى عليه وسلم اذا
قامت القيّة نادى
مناد في اهل الجمع ابن
خصماء الله فيقوم
القدريّة وبان من
يضيف القدر الى
نفسه اولى بهما
الاسم عن يضيفه الى
ربه من

الا اله وهن الحسن بعث الله تعالى محمدا الى العرب وهم قد ربة بمحمولون ذنوبهم
على الله وتصديقه قوله تعالى فاذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آثانا والله امرنا
بها قلنا ما ذكر لا يليل الاعلى ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله تعالى وقدره
وخلقه وارادته يجوز للعبد الاقدام عليه ويطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب
والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فليظن ان هذا قول المعتزلة ام المجبرة
ولكن من لم يصل الله نورا فله من نور ومن قاحتهم انهم يروجون باطلهم بنسبة
الى مثل امير المؤمنين علي واولاده رضي الله عنهم وقد صرح عنه انه خطب الناس على
منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره وانه حين اراد حرب الشام
قال * شمرت ثوبي ودعوت قبرا * قدم لوائي لا تؤخر حذرا * لن يدفع الحذاير ما قد
قدرا * وانه قال لمن قال اتى امك اغلر والشر والطاعة والمصية تملكها مع الله
او تملكها بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله وان قلت
املكها بدون الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل على يده وان جعفر الصادق
قال لقد رى اقرأ الفاتحة قرأ فلما بلغ قوله اياك نئيد واياك نستعين قال له جعفر على
ماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل منك وجميع ما يتعلق بالاقدار والتعين والاطراف
قد حصلت وتمت فاقطع القدرى والمجذبة رب العالمين (قال فرع ٤) ذهبت المعتزلة
الى ان فعل الفاعل قد يوجد لقاعه فضلا اخر في محل القدرة او خارجا عنه وذلك معنى
التولد وقرعوا عليه فروعا مثل ان التولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة بتنع ان يقع
بالقدرة الحادثة بطريق البانسة من غير توسط السبب ومثل اختلافهم في ان التولد
هل يقع في فعل الله تعالى ام جميع اقعا له بطريق المباشرة وفي ان الموت هل هو متولد
من الجرح حتى يكون فعل العبد الى غير ذلك ولما ثبت استناد المكسبات الى الله ابتداء
بطل التولد عن اصله والمعتزلة تمسكوا في كون التولد فعلا للعبد سواء تولد من فعله
المباشر او فعله التولد كحركة الآلة وحركة العر ك بالآلة بمثل ما ذكرنا في مسئلة
خلق الاعمال من وقوعه على وفق التصدد والداية ومن حسن المدح والذم
والامر والهي بل استقصان المدح والذم على الافعال التولدة كالكتابة
والصياغة وانساء الكلام والدفع والجذب والقتل والحرب اظهر عند العقلاء
من المدح والذم على المباشرة لانها لا تظهر ظهور التولدات وكذا الوقوع
بحسب الدواهي اظهر فيها لان اكثر الدواهي انما يكون الى التولدات والجواب مثل
ما مر وذهب النظام من المعتزلة الى انه لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته والباقي
يطبع المحل وقال معر لا فعل للعبد الا الارادة وما يحدث بمدها انما هو بطبع المحل
وقيل لا فعل للعبد الا المعكر قالوا لو كان التولد فعلا لم يقع الا بحسب دواعيها كالبانسة
واللازم باطل لان كثيرا من ارباب الصناعات يقضون اعمالهم لعدم موافقتها

٢٢ فرغ لمثبت استناد
الكل الى الله بطل
ما ذهب اليه المعتزلة
من التولد وقرعوه
والتولد عند ما تمهم
فعل العبد تمسكا بمثل
ما مر في خلق الاعمال
وقال النظام لا فعل له
الا ما يوجد في محل
قدرته وقال معر الا
الارادة وقيل الا
الفكر والباقي لطبع
المحل لا مقدا لا يوافق
الداية وقد لا يصح
ان لا يفعله كما في
السهم المرسل ورد
بانه لما نفع واما تمسكنا
بانه لو كان فعل العبد
لزم اجتماع المؤثرين
او التزجج بلامر جم
في حركة جسم
يحدثه قادرو يدفعه
آخر قد فوع بتنع
استقلال كل من
القوتين في تلك
الحركة

٢ في غمزة ارادته الحق ان كل كائن ﴿١٤٥﴾ حرارته وبالعكس لما اجتمع عليه السلف من ان ماشاء الله كان

دواعيهم واغراضهم وايضا لو كان فضلا لصحنا ان لافضل بعد وجود السبب لان
شأن القادر صحة ان يفضل وان لايفضل واللازم ظاهر البطلان كما في السهم المرسل
من القوس والجواب ان عدم الموافقة للعرض لما نع مثل انعطاف في تهيشة الاسباب
وكذا عدم التمكن من ترك الفضل لما نع مثل احدث السبب التام لايتاقى كونه فعل الفاعل
فان موافقة العرض وتمكن القادر من الترك والفضل انما يكونان عند وجود الاسباب
وانعفاء الموانع واحضاج اصحابنا بوجوه الاول ان الجسم الملتزم طرفه يبدى قادرين
اذا جذبته احدهما ودفعه الاخر صاغر كنهه اما ان تقع مجموع القدرتين فيلزم اجتماع
العتين المستلزمين على ملول واحد او باحدهما فيلزم الترجيح بالمرجح اولانها وهو
المطلوب وفيه نظر اذ لمعهم ان يمنع استقلال كل من القوتين باحداث الحركة على
الوجه الذي وقع باجماعها غاية الامر انها تستقل باحداث حركة ذلك الجسم في الجهة
الثاني انه لو كان مقدورا للبعد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما في حق الباري تعالى
الثالث ان السبب عندهم موجب للسبب عند عدم المانع فيلزم ان يكون الفضل المباشر
مستقلا يا صلب المتولد من غير تأثير للقدرة فيه الرابع انه لو كان بقدره العبد لزم ان
لا يوجد عند فناء قدره العبد واللازم باطل فيما اذا رمى الانسان سهما ومات قبل ان
اصاب السهم حيا فبحرجه واقضى الى زهوق روحه بعد شهور واهوام فهذه
السرديات والالام حدثت بعد ماصار الرامي عظاما رما واهرض به بهيوز ان يشترط
في تأثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في القدمية وان معنى كون المتولد بقدره العبد تأثيرها
في السبب الموجب له واهل ان مذهب اصحابنا ان ما يقع مباين لفضل القدرة الحادثة لا يكون
مقدورا لها اصلا وانها لا تتعلق بالمايقوم بحملها وان كان مخلق الله ثم انظر في الوجوه
الاربعة انها على تقدير حملها هل تنفي ذلك ام يقتصر بعضها على مجرد نفي مذهب
انفصم (قال المصنف الثاني ؟) مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل
كائن غير متعلقة بما يسي بكائن على ما اشتهر من السلف وروى مرفوعا الى النبي عليه السلام
ان ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان قال انه يريد الكفر
والظلم والفسق كما في الخلق يقال انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات والقردة
وانذاره وخالف المعتزلة في الضرور والقياس فزعموا انه يريد من الكافر الايمان
وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان
اكثرا مخرج من البعاد خلاف مراده والظاهر انه لا يصير على ذلك رئيس قرية من عباده
حكى انه دخل القاضي عبد الجبار دارا لصاحب بن عباد فرأى الاستاذ ابي اسحق
الاسفرائيني فقال سبحان من تزه من الفناء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يهري
في ملكه الا ما يشاء والتفصي عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبته
واختباره فلا يجز ولا نقصة ولا خلوية في عدم وقوع ذلك كالكالات اذا اراد دخول

ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يهيب (١٩) (في) الفساد واما الرد على الذين قالوا لو شاء الله

وما لم يشأ لم يكن
ولانه خالق الكل
مريده وطام بدم
وقوع ما لم يقع فلا
يريد لان الارادة
صفة ثانها الترجيح
والتخصيص لاحد
التساويين بالظفر
الى القدرة وصرف
الداهية الى المفضل
ولو بالغير من ارادة
والتصوص الشاهدة
بما ذكرنا اكثر من
ان نفصى والمعتزلة
لم يكتفوا بقطع
ارادته عن القبايح
بل جزوا بانها
متعلقة باحداثها
فبطلوا اكثر ما يهري
في ملكه خلاف مراده
نمسا بان ارادة الصيغ
قبضة وان العقاب
على ما ردد ظلال
الامر بما لا يراد
والنهي عما راد سفة
وان الارادة تستلزم
الامر والرضا
والحبة ولكل فاسد
ولا تمسك لهم بمثل
قوله تعالى وما الله
يريد ظلا للعباد وان
الله لا يأمر بانفسه

فما انصرفنا ولا يأتونا
 فليصدحوا الاستهزاء
 ولذلك قال الله تعالى
 كذلك كذب الذين
 من قبلهم حتى ذاقوا
 بأسنا فجعلهم مكد
 بين وعليه مذبذب
 وصرح آخر آياته
 لو شاء لهدانا جميعين
 وقد تمسك بقوله
 تعالى وما خلقت الجن
 والانس الا ليعبدون
 وقوله تعالى كل ذلك
 كان سيئه عند ربك
 مكروها ورد الاول
 بعد تسليم العموم بان
 المعنى لامرهم بالعبادة
 اولينقلوا اوليكونوا
 هاديا الى والسادات
 بعد تسليم كون الا
 شارة الى ما وقع بان
 المعنى مكروها بين
 الناس وفي محاري
 العادات من

القوم داره رغبة واختيار الاكرها واضطرارا فلم يدخلوا اليه بشيء لانه لم يقع هذا
 المراد ووقع مرادات السيد والخدم وكفى بهذا تقصية وظلومية لنا على ارادته
 للكانات انه خالق لها قدرته من غير اكرها فيكون حريدها ضرورة ان الارادة هي
 الصفة المرجعة لاحد طرفي الفعل والتوك وعلى عدم ارادته لما ليس بكان انه على عدم
 وقوعه فلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يرد به البتة
 واعترض بان خلاف العلوم مقدوره في نفسه والمقدور اذا كان متعلقا بالمصلحة يجوز
 ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع البتة وبان من اخبره النبي الصادق بان فلانا يقتله البتة
 يعلم ذلك قطعاً مع انه لا يرد بقله بل حيوته والجواب ان هذا عن الارادة فانها الصفة
 التي شانها التخصيص والتزجيج واما الآيات والاحاديث في هذا الباب فانه يظهر من ان
 نفى واكثر من ان يهتدى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلهم الموت وحسنا عليهم
 كل شيء قبل ما كانوا يؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يراد الله ان يهديه ينسرح صدره للاسلام
 ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ولا ينشركم نفسي ان اردت ان انصف
 لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهدى
 اجمعين اولئك الذين لم يرد الله ان يطرهم قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم به في الحياة
 الدنيا وزهق انفسهم وهم كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من
 يشاء والله يدور دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وللمعزة فيها
 تأويلات فاسدة وتصفت باردة فيجب منها التناظر ونحقق انهم فيها محجوجون
 وبوجهها محجوجون ولظهور الحق في هذه المسئلة يكاد يطمئن به يترقون ويهتدى
 على السنتهم ان عالم يشاء الله لا يكون ثم العدة القصوى لهم في الجواب عن اكثر
 الآيات حل المسئلة على مشيئة القسر والاجاء وحين سئلوا عن معناها تغيروا فقال
 الملاف معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المؤمن حينئذ
 يكون هو الله لا العبد على ما زعم في الزمان حين قلنا بان الخالق هو الله تبارك وتعالى
 وعز وجل مع قدرتنا واختيارنا وكسبتنا فكيف بدون ذلك فقال الجاني معناها خلق
 العلم الضروري بصحة الايمان واتامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان
 هذا لا يكون ايماناً والكلام فيه على ان في بعض الآيات دلالة على انهم لو ادوا كل
 آية ودليل لايؤمنون البتة فقال ابيه ابو هاشم معناها ان خلق لهم العلم بانهم لو لم
 يؤمنوا العذوب اعدا باسديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك
 وكذا ليس ولا يؤمنون على انه قال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق
 القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين يشهد بفساد تأويلاتهم لدلالته
 على انه انما يهدى لكل لسبق الحكم علاجهنم ولاخفاء في ان الايمان والهداية
 طريق الجبر لا بغير جهنم ص استحقاق جهنم سيما عند المعترلة وتام تفصيل هذا

المقام وتزيف تأويلاته في المطولات وكتب التأويلات والمعزلة تسكوافي دعواه
 بوجوده الاول ان ارادة الشيخ قبيحة والله منزّه عن القبايح ورد بانه لا يقع منه غاية
 الامر انه يفتي علينا وجه حسنة الثاني ان العقاب على ما اراده ظلم ورد بالنتج فانه
 تصرف في ملكه الثالث ان الامر بما لا يراد والتهى عما يراد سفه ورد بالنتج اذ بما لا يكون
 عرض الامر الاتيان بالامور به كالسيد اذا امر البعد عنها فانه هل يعطيه ام لا فانه
 لا يراد شيئا من الطاعة والمصيان او اعتذارا عن ضرر به فانه لا يعطيه فانه يراد منه
 المصيان وكالكفر على الامر بنهب امواله وكذا انتهى فان قيل مأمور السلطان
 يتبادر الى المأمور به معلا بانه مراد السلطان قلنا لا مطلقا بل اذا طهر اماراة الارادة
 وانما يسلط مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان
 طاعة لان معناه محصيل مراد المطاع لدوراته معه وجودا وعندما ورد بالنتج بل هي
 موافقة الامر وانما تدور معه حلت الارادة اولم تعلم الخامس لو كان مراد الكفر قضاء
 فوجب الرضا به والملازمة وبطلان اللازم اجماع ورد بانه مقضى لا قضاء ووجوب
 الرضا انما هو بالقضاء دون المقضى ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضا به هو
 المقضى من الحسن والبلايا والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى بهت بل هو
 الخلق والحكم والتقدير وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى
 طاعة ولامن هذه الحبيبة كفر وفيه نظر السادس الآيات الشاهدة بنى ارادة القبايح
 وبالنسبة ويخبر الرد على من يقول بذلك كقوله تعالى وما الله يريد ظلاما لعباده وما الله
 يريد ظلاما للعالمين ان الله لا يأمر بالفساد ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد
 وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سيتول الذين اشركو الوشاة الله ما اشر كنا
 ولا آباءونا ولا حرمنا من شيء الآية وذلك لان الله تعالى ذم الشر ~~صكين~~ ووجههم
 على ادعائهم ان الكفر بمنية الله تعالى وكذبهم ولباسهم في ذلك وطفتهم عليه وحكم
 بانهم يقعون فيه الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب انه لا يتصور منه العلم
 لان ما يفعله بالعباد تصرف منه في ملكه فالآيات نفي للظلم بنى لازمه اعني الارادة لان
 ما يفعله القادر المختار لا يكون الامرادا وليس فيها انه لا يراد ظلم زيد على عمرو
 لظهور ان المعنى على انه لا يراد ظلمه ولما نفي الامر والرضا والحبية فلا نزاع فيه
 لما في المحبة والرضى من الاستحسان وترك الاعتراض وارادة الانعام فهو يريد كفر الكافر
 ويخلفه ومع هذا يفضله وينها عنه ويعاقبه عليه ولا يرضاه وامارد مقال المشركين
 فلقد صدقهم بذلك الهزق والخضرية وتمهيد المذر في الاشرار كما اذا قال القدري
 استهزاء بالنبي وقصدا الى التزامه لو شاء الله رجوعى الى مذهبه وخلق في صفاته كم
 لرجعت والدليل عليه انه قال تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم فبعل مقامهم
 تكذبا لا كذبا ورتب عذاب الآباء على تكذيبهم لا كما زعم المستدل ولهذا صرح

في آخر الآية بنى مشية هدايتهم وأنه لو شاء لقل البتة ازالة قلوبهم الذي ذهب اليه
المستدل السابع قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل
الطاعة والعبادة لا المصيبة ورد بعد تسليم دلالة لام الفرض على كون ما بعدهما مراداً
بنوع العموم لقطع بخروج من مات على الصبا والجنون فليخرج من مات على الكفر
ولو سلم فليس المقصود بيان خلقهم لهذا الفرض بل بيان استغناء عنهم واقتضاهم
اليه بدليل قوله تعالى ما اراد منهم من رزق وما اراد ان يطعمون فكأنه قال وما خلقتهم
ليضعوني بل لامرهم بالعبادة اولينقلوا الى اما بالنسبة الى المطيع فظاهر واما بالنسبة
الى العاصي فبشهادة الضرورة على تنقله وان تعرض واقتضى كذا في الارشاد لامام
الحرمين وذهب كثير من اهل التأويل الى ان المعنى ليكونوا عباداً الى فتكون الآية على
عبرتها على انها يارضها قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس
وقوله تعالى انما نعمل لهم ليردادوا انما يجعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه
آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزناً انما يصح في قول من يجهل المواضع فيفضل
لفرض فلا يحصل ذلك بل منه فيحصل كأنه فعل الفاعل لهذا الفرض القاسد بغيرها
على خطائه وكيف يتصور في كلام القويوب ان يفعل فعلاً لفرض يعلم قطعاً انه لا يحصل
البتة بل يحصل منه والحب من المعتزلة كيف لا يمدون ذلك سخفاً وحباً الثامن قوله
تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً جعل التهيئات مكروهاً فلا تكون مرادة
لان الارادة والكراهة ضدان ورد بعد تسليم كونه اشارة الى التهيئات الواقعة يلزم
كونها مرادة بان المعنى انها مكروهاً عند الناس وفي مجازي المادلات لا عند الله
تعالى فيلزم الحال واما جعل المكروه مجازاً عن التهيى فقلو عن الكلام لكون ذلك
اشارة الى التهيى (قال المبحث الثالث ٢) في الحسن والقبح جعل هذا من مباحث
افعال البارى تعالى مع انها لا تنصف بالحسن والقبح بالمعنى الذي يذكره اهل الأمور به
والتهنى عنه نظراً الى انها بخلقه ومن آثار فعله والى انها بتفسير الخصم بتعلقان
بافعال البارى اثباتاً ونفياً وقد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة
عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالمعلم والجهل
ويعنى الملازمة لفرض وعدمها كالمعدل والظلم والجلل والحق كالمعصى والمدح او الذم
في نظر العقول ومجازي المادلات فان ذلك يدرك بالعقل ورد السرع ام لا وانما
النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح
او الذم كأجلاً والثواب والعقاب آجلاً ومعنى التعرض للثواب والعقاب على ان الكلام
في افعال العباد فعند ذلك بمجرد السرع بمعنى ان العقل لا يحكم بان الفضل حسن او قبح
في حكم الله تعالى بل ماورد الامر به فهو حسن وماورد التهيى عنه فهو غير
ان يكون للعقل جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا يجب جهاته واعتباره حتى لو امر

٢ المبحث الثالث
لاحكم العقل بالحسن
والقبح بمعنى استحقاق
المدح والذم عند الله
تعالى خلافاً للمعتزلة
واما بمعنى صفة الكمال
والنقص او ملازمة
الفرض او الطبع
وعدها فلا نزاع
فعدنا الحسن بالامر
والقبح بالتنهى بل
هينهما وعندهم
الامر بالحسن والتنهى
لغيره حتى لو لم يدركا
بالعقل ضرورة او
نظراً كان السرع
كاشفاً لا مبيناً من

٤ من الجمع قوله تعالى وما كنا متذنبين ١٤٩ حتى نبث رسولا ومن الغل وجوه الاول لو حسن الفعل

اوقع لذاته ما اشتقافا حسنا وقبحا كالقتل حدا وظلما والضرب تاديبا وتعذيبا والكذب او الصدق لتقاضا واهلا كالثاني لو كانا بالذات لما اجتمعا كما في اخبارنا من قال لا كذب غدا او هذا الذي اتكلم به كاذب الثالث اليد لا يستقل بفعله لما سبق وعندهم لادح ولازم من الله تعالى الاصل ما يستقل البعبه واما الاستدلال بانهما لو كانا حقيقيين وهما يونانيان لكونهما متعاضين الا حسن والافق العديين لزم من اتصاف الفعل بهما قيام المعنى بالمعنى بل قيام الوجود بالصدوم لانهما لكونهما الداهي والصارف يتقدمان الفصل وبانه اذا اختلف الافعال حسنا وقبحا بالذات او الاعتبار بطل اختيار الباري في شرعية الاحكام

بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس وعندهم للفعل جهة محسنة او قبيحة في حكم الله تعالى يدركها الفعل بالضرورة كحسن الصدق والتابع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب التابع وقبح الصدق الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم عید فان قيل ففي فرق بين المذهبين في هذا القسم قلنا الامر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن ونهى عنه فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به او قبح فنهى عنه فالامر والنهي اذا وردا اكتشفا من حسن وقبح ما بين حاصلين للفعل لذاته او لجهاته ثم لكل من الفريقين تعريفات الحسن والقبح يتناول بعضها فعل الباري وفعل غير المكلف والمباح دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك في شرح التلخيص وفوائد شرح مختصر الاصول (قال تائي) تمسك اصحابنا بوجوه يدل بعضها على ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولالجهات واعتبارات فيه وبعضها على انهما ليسا لذاته خاصة الاول لو حسن الفعل اوقع عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومترك الحرام سواء ورد الشرع ام لا بناء على اصلهم في وجوب تعذيب من اسقطه اذا مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا متذنبين حتى نبث رسولا الثاني لو كان الحسن والقبح باقتل لما كان شي من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعتزافكم وجه الزوم ان فعل العبد اما اضطراري ولما اتفقا ولاشي منهما بحسن ولا قبح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تحديد امكن اتفقا على انه يفضى الى الترجيح بلا مرجع وفيه انسداد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان كان من العبد فينقل الكلام اليه ويسلسل وان لم يكن فمعه ان لم يجب الفعل بل صرح الصدور والاصدور عاذا التزديد وزم المحذور وان وجب فانقل اضطراري والعبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة التي شائها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب الا عند ابي الحسن ولو سلم فالوجوب بالاختيار لا ياتي في الاختيار والوجوب بالاضطرار المناق الحسن وصحة التكليف واجيب بانه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد ويجب معه الفعل ويبطل استقلال العبد ومنه لا يحسن ولا قبح ولا يصح التكليف به عندهم ولما اعترض بان استبدال في مقابلة الضرورة ومنقوض بفعل الباري فقد عرفت جوابه الثالث لو كان قبح الكذب لذاته لما اختلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا عين الكذب لا تقاضى من الهلاك فانه يجب قطعاً فحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما واعترض بان الكذب في الصورة المذكورة باق على وجهه الا ان ترك انباء النبي اوقع منه فيلزم

وتعين الحلال والحرام فضعف من

ارتكاب اقل القبيح فخلصا عن ارتكاب الاصح فالواجب الحسن هو الانجاء
لا الكذب وهذا اذا سلمنا عدم امكان التخليص بالتمتع بعض والافق المار بعض مندوحة
عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تمعن سياوطه يقال الانجاء الواجب كان واجبا
فكان حسنا واما القتل ومحصلة الضرب حدا فامرهما ظاهر الرابع لو كان الحسن
والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في اخبار من قال لا كذب بن غدا لانه اما صدق
فيلزم لصدقه حسنه ولا ستلزامه الكذب في الصدق فبهه واما كاذب فيلزم لكذبه قبحه
ولا ستلزامه ترك الكذب في القبح حسنه وقد يقرر اجتماع المتنافيين في اخبار القدي كاذبا
فانه لكذبه قبيح ولا ستلزامه صدق الكلام الاول حسن اولانه اما حسن فلا يكون القبح
ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح ومين
الاستلزام على انحصار الاخبار القدي في هذا الواحد وقد يقرر به اما صادق واما كاذب
وايما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه ومين الكل على ان ملزوم الحسن حسن
وملزوم القبح قبيح وان كل حسن اوقع ذاتي ويمكن تقرير النسبة بحيث يجمع
الصدق والكذب في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضية يكون
مضمونها الاخبار عن نفسها بدم الصدق فيتلزم فيها الصدق والكذب كما تقول هذا
الكلام الذي انكلم به الآن ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد
يورد ذلك في صورة كلام قدي وامسى فيقال الكلام الذي انكلم به غدا ليس بصادق
اولا شي بما انكلم به غدا بصادق خارجية ثم يقتصر في القدي على قوله ذلك الكلام
الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام القدي والامسى يستلزم عدم
صدقهما وبالعكس وهذه مغالطة غير في حلها عقول العقلاء فحول الاذكياء ولهذا
سميتها مغالطة جذور الاسم ولقد تصفت الاقاويل فلم انظر بما يروي القليل وتاملت
كثيرا فلم يظهر الا اقل من القليل وهو ان الصدق او الكذب كما يكون حالا للحكم اي
للنسبة الابجائية او السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا فقد يكون حكما اي محكوما به
محمولا على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذلك كاذب ولا ينافضان الا اذا
اعتبرا حاليين للحكم واحد او حكين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبرنا احدهما
حالا للحكم والاخر حكما لاختلاف المرجع اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق
او كاذب او خفيا كما في الشخصية التي هي مناط المغالطة فاما اذا فرضناها كاذبة لم يلزم
الاصدق تقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما للشخصية لا حالا
لحكمها واما حال حكمها الكذب على ما فرضنا والصدق حال للنسبة الابجائية التي هي
حكم التقيض وحكم للشخصية التي هي الاصل فلم يحتمل حالين للحكم ولا حكين لموضوع
وكذا اذا فرضناها صادقة وحيد فلعل المجيب يمنع تاقض الصدق والكذب
المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخصية والاخر الى موضوعها لكن

٢ وقبح المدولن بما لا يشك فيه صافل ﴿١٥١﴾ وان لم يتدن قتلنا بالحق التنازع الثاني من استوى

في فرضه الصدق والكذب واتخاذ الطريق واهلاكه يؤثر الصدق والاتخاذ وماذا كان الحسنهما عقلا قتلا بل كونهما اصلح ووافق لفرض العامة والبقية رقة الجنسية على ان هذا القطع انما هو عند فرض التساوي ولا تساوي قاته محال الثالث لو كانت الشرح لمسايت اصلا لان امتناع كذب الباري وامره بالقيح ونهيه عن الحسن يكون ايضا بالشرع فيدور قلنا قد سبق بيان امتناع كذبه من غير دور على انما لا تبطل الحسن بالامر بل نفسه ولا دور حيثذ الرابع لو لم يشرح منه الكذب واظهار العجزة عند الكاذب لم تثبت النبوة قلنا ربما يمكن الشيء ويطع بدمه وقصره كسائر العاديات الخامس من عرفه

الصواب عندى في هذه القضية ترك الجواب والاعتراض بالبحر عن حل الاشكال الخامس او كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل بل يعترف المحصم وبما مر من الدليل وجه الزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه او قبحه ومع ذلك فهو اوجودى غير قائم بنفسه وهذا معنى العرض اما عدم القيام بنفسه فظاهر واما الوجود فلان تقبضه لاحسن وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعلوم انه ليس بحسن وهذا باطل بالضرورة واذا كان احد التقضين سلبا كان الآخر وجوديا ضرورة امتناع ارتفاع التقضين ثم انه صفة للفعل الذى هو ايضا عرض فيلزم قيام العرض بالعرض واعتراض بان التقضين قد يكونان معدين كالامتناع والامتناع وبان صورة السلب اعنى ما فيه حرف التني لا يلزم من صدقه على المعلوم ان يكون سلبا محضا بل لو ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودى وبعضها عدى كالاتمك الصادق على الواجب الممتنع وبانه متعوض بامكن الفعل قاته ذاتي لمع اجراء الدليل فيدوا غلظ يتنصوا الدليل بانه يقتضى ان لا تصف الفعل بالحسن الشرعى لزوم قيام العرض بالعرض لان الحسن الشرعى عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لاصفقه وقد يتنازع في شرح الاصول السادس لو حسن الفعل او قبح لذاته او لصفته وجهاته لم يكن الباري مختارا في الحكم واللازم باطل بالايجاج وجه الزوم انه لا بد في الفعل من حكم والحكم على خلاف ماهو المقول فيصح لا يصح عن الباري بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه وفيه نفي للاختيار واعتراض بانه وان لم يفعل القبيح لاصراف الحكمة لكنه قادر عليه يتكبر منه ولو سلم قلنا امتناع لاصراف الحكمة لا يبنى الاحتيار على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان يقصد الالتزام او يراد جعله متعلقا بالافعال السابغ قبح الفعل اوحسنه اذا كان صار قاعنه اوداعيا اليه كان سابقا عليه فيلزم قيام الموجود بالمعلوم واعتراض بان الصارف والداعى في التحقيق هو العلم باتصاف الفعل بالقبح او الحسن عند الحصول (قال تمسكوا بوجوه الاول ان حسن الاحسان ٢) للمعزلة في كون الحسن والقبح عقليين وجوه الاول وهو عندنهم التصوى ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والكرام مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدبون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدرهية وغيرهم بل ربما بالغ فيه قبيح المليون حتى يستعجبون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف افراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلو لا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك والجواب مع الاضافى على الحسن واتبع بالحق التنازع فيه وهو كونه متعلق بالمدح والذم عند الله تعالى واصطفى الثواب والعقاب في حكمه بل بمعنى ملائمة فرض العامة وطباعهم وعدهما ومتعلق بالمدح والذم في مجارى العقول ولعادات ولا نزاع في ذلك فبطل اعتراضهم باناسي بالحسن ما ليس لفعله مدخل

بذنه وصفاته وانما ما به ثم اسر له ونسب اليه ما لا يليق به من الزوجة والولد وسائر سمات الحدوث ٨

في استحقاق الذم والتعجب خلافه ولما اعراضهم به لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا فلا يخفى منعه كيف وغير المتشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب الثاني ان من استوى في تحصيل فرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولا علم باستمرار الشرايع على تعيين الصدق وتبريح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعاً وماذا الا لان حسنه ذاتي ضروري عقلي وكذلك اتقاز من اشرف على الهلاك حيث لا يتصور للمقد نفع وغرض ولو مدحا وتله والجواب ان اتيار الصدق لا تقرب في النفوس من كونه الملا ثم لغرض الصامة ومصطف العالم والاسواء المرفوض انما هو في تحصيل فرض ذلك التخصص وانقطاع حاجته لاصلي الاطلاق كيف والصدق بمدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبي عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاسواء من كل وجه فلا نسلم اتيار الصدق قطعاً وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فينبوهم انه قطع عند وقوع التقدير المرفوض وقد اوضحنا الفرق في فوائد شرح الاصول ولما اتقاز الهالك فارقة الجنسية الجبولة في الطبيعة وكأنه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيحرم استحقاق ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحقاقه من نفسه في حق غيره وبالجملة لانسلم ان اتيار الصدق والاتقاز عند من لم يعلم استمرار الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله على ما هو المتنازع بل الامر آخر الثالث لو لم يثبت الحسن والتعجب الا بالشرع لم يثبت اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبكذب ما نهى عنه او اخبر عن قصبه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالتعجب والنهي عن الحسن منه وحب لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه مزيل لاحكامه واما بالشرع فيدور والجواب انما لا يثبت الامر والنهي دليل الحسن والتعجب ليرد ما ذكرتم بل يثبت الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والتعجب عن كونه متعلق النهي والذم قال امام الحرمين وما يجب التنبيه ان قولنا لا يدرك الحسن والتعجب الا بالشرع مجوز حيث يوهم كون الحسن ذاتا على الشرع موقوفا ادراكه عليه وليس الامر كذلك بل الحسن هارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا في التعجب فاذا وصفتنا فعلا بالوجوب قلنا تقدر لفعل الواجب صفة بها غير مما يلي بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالامره بايجابا وكذا المحظر هذا وقد بينا في بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم دور الرابع لو لم يتبع من الله تعالى شيء لجاز اظهار المجرة على يد الكاذب وفيه انسداد بل اثبات النبوة والجواب ان الامكان العقلي لا يبا في الجزم بعدم الوقوع اصلا كسائر العاديات الخا من انا قاطعون بانه يتبع عند الله تعالى من العارف بداته وصفاته ان يسر له به وينسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات

له والمقصود اوضح
على الكفران وعبادة
الاوثان علم قطعاً
انه في معرض الذم
والعقاب قلنا لما علم
من استمرار الشرايع
بذلك واستمرار
العادات عليه السادس
لو لم يكن وجوب
النظر عقلياً لم افهم
الاجابة عليهم السلام
وقد مر ولقوة
الاخيرين ذهب
البحرئ مثال
الحسن والتعجب عقلا
في بعض الافعال
من

التقص وسماوات المذوت بمعنى انه يستحق به الذم والفتاب في حكم الله تعالى سواء ورد
الشرع اولم يرد والجواب ان معنى القطع على استنار الشرايع على ذلك واستمرار
المادتين مثله في الشاهد قصار قصه مر كوزا في العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم
العقل البساس لولم يكن وجوب النظر وبليلة اول الواجبات عقليا لم افهام
الافياء وقدمه بجوابه وقوة هاتين الشهيتين ذهب بعض اهل السنة وهم الخفية الى
ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو رأى للمستزلة كوجوب اول
الواجبات ووجوب تصديق النبي وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وحرمة الاشتراك
بالله ونسبة ما هو في غاية السناعة اليه على من هو عارف به وبصفاته وكالاته ووجوب
ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب
او الحرمة على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافضل البساد هو الله
تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير الجواب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير
كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض (قال المبحث الرابع) لا خلاف
في ان البارى لا يفضل فيها ولا يترك واجبا لماعدنا فلاله لا يقيمه ولا واجب عليه لكون
ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله واما مد المعزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه
الجنة وما هو واجب عليه فهو بفعله البتة وسمى ذكر ما اوجبوا عليه فان قيل
الكفر والعلم والمماضي كلها قبايح وقد خلقها الله تعالى فلما نعم الا ان خلق الصبح
ليس يصبح فهو موجد القبايح لا عامل لها فان قيل فلا يفضل الحسن ايضا لانه لاحكم
عليه امر ايا لا حكم عليه بهيا والاجاج على خلافه فلما قد ورد الدرع بالثناء
عليه في افعاله فكذلك حسنة لكونها متعلق بالدع والثناء عند الله تعالى واما اذا اكتفى
في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالامر لظاهر فان قيل الذي ثبت من
مذهبنا هو انه لا واجب عليه بمعنى ان شيئا من افعاله ليس مما امر الشارع به وحكم بان
فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعزلة اما يقولون بالوجوب بمعنى
استحقاق تاركه الذم عند العقل او بمعنى لزوم عليه تركه من الاخلال بالحكمة
فلنا على الاول لاسم انه يستحق الذم فعلا على فعل او تركه فانه المالك على الاطلاق وعلى
الثاني لاسم ان شيئا من افعاله يكون بحيث يضل تركه بحكمة لجواز ان يكونه في كل فعل
او تركه حكم ومصالح لا تهتدى بها العقول فانه الحكيم الحبير على انه لا مضي لزوم عليه
الا عدم التمكن من الترك وهو يتاقي الاختيار ولو سلم فلا يوافق مذهبه ان صدور
الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان يهيم الوجوب ولهذا اضطر المتأخرون
منهم الى ان معنى الوجوب على الله انه بفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كافي
الصاديات فاما ما قيل قطعا ان جبل احد باق على حاله لم يقلب ذهابا وان كان جاريا
والجواب ان الوجوب حينئذ مجرد تسمية والحكم بان الله تعالى يفعل السنة ماسية محو

١ لا يقيمه من الله تعالى
وان كان هو الخالق
الكل ولا واجب
عليه وان حسن افعاله
بحكم الشرع والمعزلة
لما قالوا بوجوب
اشياء عليه وثبت
قبايح بالعقل ذهبا
الى ان يفضل البتة
ما واجب ويترك ما قبح
فوقع الايقان على
انه لا يفضل فيها ولا
يترك واجبا واضطروا
في تفسير الواجب
عليه تعالى ثم اضطروا
الى ان معناه انه بفعله
البتة وان جاز تركه
وهو مع كونه رجيا
بالقياس مجرد تسمية
بمن

لا يمنع تكليف ما لا يطاق ولا تعالى الله بالأغراض خلافا للمعزلة وتعذرهم ان تكليف ما لا يطاق سفه والنقل
 الخالي عن الفرض حيث فلا يلقى بالحكيم وقد عرفت ضمنهما من ٢ في الاول ما يمكن في نفسه ولم يقع
 خلقا لقدرة البد اصلا كخلق الاجسام اعادة كاصور (١٥٤) الى الهاء لاما امتنع لذاته كجمع التقيضين

واجبا جهالة وادعاء من شذمة بخلاف الماديات فانها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل قائل والسبب انهم لا يكون كل ما خبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفهم البتة (قال المصنف الخامس ٧) جعل افعالنا جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل افعال الله تعالى بالأغراض من فروع مسئلة الحسن والقبح وبطلان القول بان يفتح منه شيء ويجب عليه فعل أو ترك لان المخالفين انما صولوا في ذلك على ان تكليف ما لا يطاق سفه والنقل الخالي عن الفرض فيما شانه ذلك حيث وكلاهما قبيح لا يلقى بالحكمة فيجب عليه تركه والمعزلة منهم من ادعى العلم الضروري بفتح تكليف ما لا يطاق حتى زعم بعض جهلهم ان غير العقلاء كالصبيان والممانيه يستفهم ذلك بل اليهائم ايضا بلسان الخال حيث يحاربون بالقرون والاذناب وكثير من الاعضاء عند عدم الطاقة وانت خبير بان هذا منافرة للطبع والم شفقة وتضرر لا فبح بالحق المتنازع ومنهم من افته بقياس الغائب على التشاهد فان العقلاء حتى انذاهين عن التواهي الشرهية بل المنكرين للسر ايع يستفهمون تكليف الموالى عبدهم ما لا يطاقونه وينصونهم على ذلك مطايع بالعين وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من جهة قطع المستفهمين بان افعال العباد مسئلة بالأغراض وان مثل ذلك مناف لفرض العامة ومصحة العالم ولا كذلك تكليف عوام القلوب اما لتزده افعاله من الفرض واما المقصد حكما ومصالح لا تهتدى اليها العقول فان قيل كلالنا في تكليف التحقيق والمعاينة على التزك لافي التكليف لاسرار آخر كافي الصدى قلنا نحن ايضا انما اعتبر احتمال اسرار خفي ذلك التكليف وفي تثبيت استحقاق العقاب (قال المصنف المتنازع ٢) يشير الى تهرير محل النزاع على ماهو رأى المحققين من افعالنا فانه حكى عن بعضهم بجواز تكليف الخال حتى الممتنع لذاته كجعل القديم محدثا والمكس ومن بعضهم ان تكليف ما علم الله تعالى عدم وقوعه اواراد ذلك او اخبر به كلها تكليف ما لا يطاق فقول مراتب ما لا يطاق ثلث ادناها ما امتنع يعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يدع طاصيا لاجاها واقصاها ما امتنع لذاته كقلب الحقائق وجع الضدين والتقيضين وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد قبل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره انما يكون على سبيل انشاء بان يعمل بين

فان الجمهور على امتناع التكليف به بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والمختصيل لا يتصور الا على سبيل انشاء والتقيضين ولا ما امتنع سابق علم او اخبر الله تعالى بعدم وقوعه فان التكليف به واقع وفاقا لم النزاع في الجواز والاقا لوقوع مني بكم النص والاستبراء وفي التكليف بمعنى طلب تحقيق الفعل والايان به واستحقاق الصواب على التزك والافضل قصد التجبير واقع وفاقا وبهذا يظهر ان تمسك المأمنين بمثل لا يكلف الله نفسا الا وسعها ليس على المتنازع وكذلك تمسك المجوزين بمثل فانوا بسورة وبان فعل العبد ليس بقدرته بان التكليف

قبل الفعل والقدرة معناه بان من علم الله انه لا يؤمن مكلف بالايان وفاقا مع استحالة منه لاسهالة الجهل (السواد) على الله تعالى وفي كلام كثير من المحققين ان التكليف بالمتنع لذاته كجمع التقيضين جائز بل واقع فان مثل ابي لهب مكلف بان يصرفه في جنة ما جابه ومن جابه ومن جعله انه لا يصرفه اصلا فقد كلف بان يصرفه في انه لا يصرفه

٦ وهو جمع للمقيضين
والجواب بان المكلف
به ليس الا تحصيل
الايمان وهو ممكن
في نفسه بمنتهى لسانيق
الحل والاختيار او بانه
اما كلف التصديق
بماعدة هذا الاختيار
ضعيف من

السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد
والابيض او على سبيل الثاني بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع
السواد والابيض كذا في الشفاء وله زيادة تحقيق وتفصيل اوردها في شرح الاصول
والمرتبة الوسطى ما يمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كعلق الجسم
او طاءة كالصمود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى
طلب تحقيق الفعل والايان به واستحقاق العقاب على تركه لاعلى قصد التمييز وانظار
عدم الاختيار على الفعل كما في التصدي بممارسة القرآن فانه لا خفاء في وجوب كونه
مما لا يطاق فان قيل تكليف الجهاد ليس بامد من هذا الجواز ان يخلق الله فيه الحيوة
والعلم والقدرة فكيف لم يقع النزاع في امتناعه حتى لفائذين بجواز تكليف المنع لذاته
قلنا لان شرط التكليف الفهم ولا يفهم البصائر حين هو جاد ثم الجمهور على ان النزاع
انما هو في الجواز واما الوقوع ففي محكم الاستبراء وبشهادة مثل قوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ذكرنا يظهر ان كثيرا من التمسكات المذكورة
في كلام الفريسيين لم ترد على المتنازع اما للجانبين فخل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
فانه انما ينفي الوقوع لا الجواز فان قيل ما علم الله او اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض
وقوعه محال هو جهله او كذبه تعالى عن ذلك وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال
فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللارم فجهله منع الكبرى وانما
يصدق لو كان لزوم المحال لذاته اما لو كان لما رضى كما علم او الحرف فيما فيه فلا جواز
ان يكون هو ممكنا في نفسه ومنشأ لزوم المحال هو ذلك العارض ولعل لهذه النكتة
في بعض كتبنا تقريرا آخر واما المحجوز بن فوجوه منها مثل قوله تعالى انبئني باسماء
هؤلاء وقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف تعجيزي لا تكليف تحقيق ومنها
ان فعل البعد يخلق الله تعالى وقدوره فلا يكون بقدرة البعد وهو معنى ما لا يطاق وذلك
لان معنى ما لا يطاق ان لا يكون متعلقا بقدرة البعد وما وقع التكليف به متعلق بقدرة وان كان
واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون التكليف
الابشير المقدور وذلك لان القدرة المعنوية في التكليف هي سلامة الاسباب والالات
لا الاستطاعة التي لا تكون الامع الفعل ولو صح هذان الوجهان لكان جميع التكليف
تكليف ما لا يطاق وليس كذلك ومنها ان من علم الله تعالى منه انه لا يؤمن بل يموت على
الكفر مكلف بالايمان وفاقا مع استعداده منه لانه لو آمن ثم انقلاب علم الله تعالى جهلا
لا يحال لانسانه لو آمن ثم انقلاب العلم جهلا بل يلزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه
يموت مؤمنا فان العلم تابع للمعلوم فيكون هذا تقدير علم ممكن علم لا تغيير علم الى جهل كما
اذا قدرت الآتي بالصحيح آتيا بالحسن فانه يكون من اول الامر مستغنيا للمدح لا مقبلا
من استحقاق الذم الى استحقاق المدح لانا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بانه يموت كافرا

فعلی تدبیر الایمان یکون الانقلاب ضروری و کذا الکلام فمیں اختر الله تعالى بانه
لا یؤمن کافی جهل و ابی لهب و اضربهما وقد عرفت ان هذا یس من المتنازع
فلا یکون الدلیل علی هذا التبریر و اردا علی محل النزاع و اما علی تقریر كثير من
المحققین فیدل علی ان التکلیف بالمتنع لذاته کجمع التفضیض جائز بل واقع قال امام
الحرین فی الارشاد قل فیل ماجوز نموه عقلا من تکلیف المحال هل اتفق و قوله
شرعا قلنا قال شیخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر بالجهل بان یصدقه و یؤمن
به فی جمیع ما یخبر عنه و بما اخبر عنه انه لا یؤمن فقد امره ان یصدق به انه لا یصدق
وذلك جمع بین التفضیض و کذا ذکر الامام الرازی فی المطالب العالیة و قال ایضا ان
الامر بتحصیل الایمان مع حصول العلم بعدم الایمان امر بجمع الوجود و العدم لان
وجود الایمان یتصل ان یحصل مع العلم بعدم الایمان ضرورة ان العلم یتضمن المطابقة
وذلك بمحصل عدم الایمان و اجب بعضهم بان ما ذکر لا یدل علی ان المتکلف به هو
الجمع بل تحصیل الایمان هو ممکن فی نفسه مقدور للعبد بحسب اصله و ان امتنع لسانی
علم او اخبار للرسول بانه لا یؤمن فیکون بما هو جائز بل واقع بالاتفاق و فيه انظر لان
الکلام فمیں وصل الیه هذا الخبر و کلف التصدیق به علی التعین و بعضهم بان
الایمان فی حق مثل ابی لهب هو التصدیق بما عدا هذا الاخبار و هذا فی تأیة السقوط
و قد شکک بمنزل قوله تعالى حکایة و بنا و لا نمحلنا ماطلاقا لانه و دلالة اعمالی الجواز
فظاهر و اما علی الوقوع ففلا تعارض ما فی الماده عما وقع فی الجملة لا عامک و لم یقع
اصلا و الجواب ان المراد به العوارض التي لا طاقه بها لا التکالیف (قال و اما فی
الفرض ٩) ما ذهب الیه الاشارة من ان افعال الله تعالى لیست معللة بالاعراض فیه من
بعض ادلته عموم السلب و لزوم التنی یعنی انه یمتنع ان یکون شیء من افعاله معللا
بالفرض و من بعضها سلب العموم و فی الزوم یعنی ان ذلك لیس بلازم فی کل فعل فی
الاول و جهان احدهما لو کان الباری فاعلا لفرض لکن ناقصا فی ذاته مستکلا
بتحصیل ذلك الفرض لانه لا بد فی الفرض من ان یکون وجوده اصلح للفاعل من
عدمه و هو معنی الکمال لا یقال لعل الفرض یعود الی التبر فلا تتم الملازمة لا نقول
و حصول ذلك الفرض للتبر لا بد ان یکون اصلح للفاعل من عدمه و الام یصلح فرضا
لفعله ضرورة و حیث یعود الالزام و ورد بمنع الضرورة بل یکفی بمجرد کونه اصلح للتبر
و نایهما لو کان شیء من الممكنات فرضا لفعل الباری لما کان حاصلا بخلافه ابتداء بل
بتحیة ذلك الفعل و توسطه لان ذلك معنی الفرض و الالزام باطل لما ثبت من استناد
الکل الیه ابتداء من غیر ان یکون البعض اولی بالضرورة و التمیة من البعض لا یقال
معنی استناد الکل الیه ابتداء انه الموجد بالاستقلال لکل ممکن لا ان یوجد بمکن و ذلك
المکن ممکن آخر علی مایراه الفلاسفة و هذا لا ینافی توقف تحصیل البعض علی البعض

٩ فن أدلة القوم ما
یغید لزوم التنی کقولهم
لو کان فاعلا لفرض
لکن ناقصا فی ذاته
مستکلا بتبره و قولهم
قد ثبت استناد الکل
الیه ابتداء من غیر ان
یکون البعض فرضا
و تبعا البعض ومنها
ما یغید نفی الزوم
کقولهم لا بد من
الاستعداد الی ما یکون
البعض لفرض قطعا
للسلسلة و قولهم
لا یعمل فی مثل تضلید
الکفار نفع لاحد
و هذا اقرب لان
تعلیل بعض الافعال
سیما شرعیة الاحکام
بما یشهد به التصویص
و یکاد یقع علیه
الاجماع و به یثبت
القیاس من

٣ هو التعريض للتوب فانه لا يحسن (١٥٧) بدون الاستحقاق للماصل بالشاق و بدل عليه وجوه الاول مثل

كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى لانا
نقول الذي يصلح ان يكون فرضا لفته ليس الا اتصال الله الى العبد وهو مقدوره
تعالى من غير شيء من الوسايط ووردت تسليم المحاصر الفرض فيما ذكرنا بل ان اتصال
بعض المذات قد لا يمكن الا بخلق وسائط كالحساس ووجود ما يثبته ونحو ذلك
ومن الثاني وجهان احدهما انه لا بد من اقطاع السلسلة الى ما يكون فرضا ولا يكون
لفرض فلا يصح القول بلزوم الفرض وعمومه واثنيهما ان مثل تخليد الكفار في النار
لا يصل فيه نفع لاحد والحق ان تعطيل بعض الافعال سيما سرعية الاحكام بالحكم والمصالح
ظاهر كالجبابر المحدود والكفارات وحریم السكران وما اشبه ذلك والنصوص
ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس و الا ليعبدون و من اجل
ذلك كتبنا على نبي اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا ز وجناكها لكيلا يكون
على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان القياس حجة الا عند سر ذمة لا يستدبرهم واما
تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعله عن فرض حمل بحث (قال خاتمة) ذهبت المقتلة
الى ان الفرض من التكليف (٣) ولو بالنسبة الى من مات على الكفر او الفسق هو
التعريض للتوب اعني منافع كثيرة دائمة خاصة مع السرور والتعظيم فان ذلك
لا يحسن بدون الاستحقاق ولا خفاء في ان للافعال والتزك النساقة تأثيرا في ثبات
الاستحقاق بشهادة الآيات والاحاديث الدالة على ترتيب التوب واستحقاق التعظيم
على تلك الافعال والتزك ومن يطعم الله ورسوله يدخله جنة تجري من تحتها الانهار
لنوابين عند الله من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلحمة حياة طيبة
ولهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك مما لا يحصى وبذلة القول
اما أولا فلان الحالى عن الفرض عبث لا يصدر عن الحكمين فخصبت انما خلقناكم عبثا
ولا غرض سوى ذلك اجماعا لانا لا ثبت غيره والمخالف لا يثبت الفرض اصلا واما ثانيا
فلان البعث على امر شاق بطريق الاستعلاء بحيث لو خولف يقترب عليه العقاب
اضرار و اضرار غير الشفق لا تمسه ظلم يستحيل على الله تسالك فاشترى بعض تلك
المنافع والتكريم من اكتاب السادة الابدية هي الجهة المحسنة للتكليف ولا يعطل
حسنة بتزكيت الكفار والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره واجيب او لا بالانام انه
لا يحسن التوب والتعظيم بدون الاستحقاق اما على انه لا يتبع من الله تعالى شيء
فظاهر واما على التزل والقول بالبيع المعنى فلان اقادة منفعة الغير من غير ضرر
للغير ولا لغيره محض الكرم والحكمة وغلطهم انما انما من عدم التفرقة بين الاستحقاق
الحاصل بالاعمال وبين كون القادة والام به لا قابلا لمالهم عليه فان اقادة مالا مدنى
كتعظيم الصبيان والبهائم لا يعودا ولا يستحسن عقلا فتوهما ان اتصال العبد
الى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل ولا خفاء في ان هذا انما هو على تقدير التكليف

قوله تعالى من يطعم
الله ورسوله يدخله
جنة الآية الثاني
انه لا غرض سواء
اجابا لانهم لا يثبتون
الفرض و نحن ننفي
غيره فتبين الثالث ان
التكليف بالمساق
اضرار وهو بدون
استحقاق ولا منفعة
ظلم فيكون التعريض
للمنفعة هو الجهة
المحسنة وورد بان
المزك قد يكون
فضلا من الله تعالى
لا اثرا لما رب عليه
وكيف يستحق استحقاق
لنعم الدائم بمجر دكالة
وتصديق فمن آمن
فان ولا نسل الاجماع
على انه لا غرض سواء
فقيل الابتلاء وقيل
الشكر وقيل حفظ
النظام وقيل امر
لا طريق اليه للعقل
ولوصل فلا يفيد كونه
الفرض لا بعد ثبوت
لروم الفرض ولم يثبت

متن

الموصل ويقابله
الاضلال وقد تستعمل
الهداية في الدعوة
الى الحق وفي الاثابة
وفي الارشاد في الآخرة
الى طريق الجنة
والاضلال في الاضاعة
والاهلاك وقد يستند
ان يحجازا الى الاسباب
وانما الخلاف فيما
بدل على اتصاف
الباري تعالى بالهداية
والاضلال والطبع
والحكم على قلوب
الكفرة والمذنبين طينتهم
فقدنا بمعنى خلق
الهدى والضلال
لما ثبت من انه الخالق
وحده وعند المعزلة
الهداية الدلالة
الموصلة الى البقية
او البيان بمعنى نصب
الدلة او فتح الاطراف
والاضلال والاهلاك
والتعذيب او التسمية
والتعذيب بالاضال او
منع الاطراف او الامتداد
محجاز وهذا مع اقتضائه
على فساد اصحابه بآبائه
ظاهر كثير من الآيات
من

واما على تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف بالمر ولا نهى فكيف يصور قبح اخذ
سرور دائم عليه من غير حقوق ضرر بالغير وثابتا بان رتب الثواب على الاعمال لا يدل
على ان لها ثابرا في اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا من الله تعالى ديارا مع
العمل كيف وجب الاعمال لاني لشكر القليل مما اغنا من النعماء وكيف يعقل استحقاق
مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر لمجرد تصديق القلب واللسان
فبين آمن غات في الحلال وبهذا يظهر انه لا حاجة في اثبات الاستحقاق الى ما شرع
من التكليف على ما فصل في علم الفقه وعلم صفات القلب واحوال الآخرة
التي يسبحه الامام حجة الاسلام بعلم السر والثباته لو سلم لزوم الفرض فلان لم
الاجماع على انه لا فرض سوى ما ذكرتم فقد قيل الفرض الابتلاء وقيل شكر النعماء وقيل
حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل ان يكون امر الانتهاء اليه المعقول وبهذا
يندفع ايضا كونه علما لان الاضرار لمثل تلك المنافع يكون محض العدل سيما من له ولاية
الربوبية وكان التصرف في خاص ملكه ورايعا بان العمل والثواب على ما ذكرتم يشبه
اجارة ولا بد فيها من رضى الاجير وان كان الاجر اضما ف آلاف لاجرة المثل والحق
على ان القول بالفتح العقلي ووجوب تركه على الله تعالى يشكل الامر في تكليف الكافر
للقطع بانه اضرا من جهة انه الزام افضل شاقة لا يترتب عليه نفع بل استحقاق عقاب
دائم وان كان مريبا من سوء اختياره ولا خفاء في ان مثله يقع بخلاف تكليف المؤمن
حيث يترتب عليه منافع لا تصحى وكون تكليف الكافر لفرض الشرع والتمكين
اي جعله في معرض الثواب وتمكنه من اكتسابه بما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه
لا يكتسب الثواب وان استحقاق العقاب والوقوع في الهلاك الدائم كان منتهيا لولا
هذا التكليف واجاب بعض المعزلة باننا اصلا جليلا نضل به امثال هذه الشبهة وهو
انه قد يستعج الفاعل في ابدى الضرر مع ان فيه حكما ومصالح اذا ظهرت طر الاستعجاب
استحضانا كما في قصة موسى مع الغرر عليهما السلام من خرق الشفاعة وقتل الغلام
وكما في تعذيب الانسان ولده او عبده فلما ديب والزجر عن بعض المنكرات وعلى
هذا يذني ان يحمل كل مالا يدرك فيه جهة حسن من افعال الباري تعالى وتقدس
واليه الاشارة بقوله اني اعلم ما لا تعلمون حيث يجب الملازمة من خلق آدم عليه السلام
وبه نين حسن خلق المؤمنين وابليس وذريته وبقية ونحو ذلك قلنا اذا تأملتم
فهذا الاصل عليكم لالكم والله اعلم (الفصل السادس في تفاريع الاعمال) قد
جرت العادة بتعقيب مسئلة خلق الاعمال بمباحث الهدى والضلال والارزاق والاجال
ونحو ذلك فمقدنا لها فصلا وسميها بفصل تفاريع الاعمال لانه عامة مباحثه على
انه تعالى هو الخالق لكل شيء وانه لا فح في خلقه وعمله وان فح الخلق قال المبحث
الاول الهدى قد يكون لازما بمعنى الابتداء اي وجدان طريق توصل الى المطلوب

٤ والعصمة خلق قدرة الطاعة واخذ لان ١٥٩٣ خلق قدرة العصية فالو فني لا يصح وبالمعنى وقيل
العصمة ان لا يخلق الله

تعالى في البد الذنب
وقيل خاصة بمنع
بسيم صدور الذنب
عنه وقالت القلاصة
ملكه تمنع القصور مع
القدرة عليه وقالت
المترلة اطفأ ما
يحتر الكلف عنده
الطاعة تركا او اتينا
او يقرب منها مع
تمكنه في السالكين
وبيمان المحصل
والمقرب وبمن
المحصل لا واجب
باسم التوفيق وترك
الفتح باسم العصمة
وقيل التوفيق خلق
لطف يعلم الله ان البد
يطيح عنده واخذ لان
منع الانطفاء والعصمة
لطف لا داعي منه
الى ترك الطاعة ولا
الى ارتكاب العصية
مع القدرة عليهما
قالوا والطف
يختلف باختلاف
المكلفين وليس في
مطلوه ما هو لطف
في حق الكل ومن
ههنا جعلوا المشتبه
في مثل قوله تعالى ولو

وبقائه الضلال الى فقد ان الطريق الموصل وقد يكون متبدا بمعنى الدلالة على
الطريق الموصل والارشاد اليه وبقائه الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضلني
فلان عن الطريق وقد تستعمل الهداية في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى
وانك تهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى واما نود فهديناكم اي دعوناكم الى
طريق الحق فاصبحوا المعنى على الهدى اي على الاعتدال وبمعنى الآية كقوله تعالى
في حق المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح حالهم وقيل منه الارشاد في الآخرة
الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال في معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فمن يضل
اعمالهم ومنه انما ضلنا في الارض اي هلكنا وقد يستدل ان مجازا الى الاسباب كقول
تعالى ان هذا القرن يهدي الى قوم وكقوله تعالى حكايه رب انهن اضلن
كثيرا وهذا كله مما يفسر فيه كثير نزاع واما الكلام في الآيات المستتلة على انصاف
الباري تعالى بالهداية والاضلال والطبع على قلوب الكفرة وانغم والمد في طغيانهم
وهو ذلك كقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم
انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن اراد الله ان يهديه يشرح صدره
للاسلام ومن اراد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتدي ومن
يضل فاولئك هم الخاسرون ان هي الافتكك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء
يضله كثيرا ويهديه كثيرا اختم الله على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا
على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ويمدح في طغيانهم الى غير ذلك فهي عندنا راجعة الى
خلق الايمان والاعتدال والكفر والاضلال بناء على ما مر من انه اغفل وحده خلافا
للمترلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فبهم الهدى والاضلال لما صرح منه للدخ
والتوب والذم والعقاب فعملوا الهداية على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب
الدلالة او الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب
او التسمية والتلقين بالضل او الوجدان ضالا ولما ظهر على بعضهم ان بعض هذه
الله في لا يقبل التعليق بالشية وبعضها لا يضمن المؤمن دون الكافر وبعضها ليس مضافا
الى الله تعالى دون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبعض صفات الاضلال لا يقابل الهداية
جعلوا الهداية بمعنى الدلالة للوصلة الى البقية والاضلال مع انه فعل الشيطان مستندا
الى الله تعالى مجازا لما له باقداره وعيكه ولان ضلالهم بواسطة ضربه للتل في يضل به
كثيرا او بواسطة الضمة التي هي الابتلاء والتكليف في تضل بها من تشاء ونحن نقول
بل الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا والمدول الى
المجاز انما يصح عند تذكر الحقيقة ولا تذكر وبعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد
للبال من اضافة الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست الا طريق الحقيقة والله الهادي
(قال المبحث الثاني اللطف والتوفيق ٤) قدرة الطاعة والمخذلان خلق قدرة العصية

مشتا لا يتا كل نفس هديا على مشيئة قسروا الجاه من

٢ الوقت وشاع في الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة ﴿ ١٦٠ ﴾ الحيوان فيه وهو واحد والموت

والعصية هي التوفيق بيده فلن عمت كانت توفيقا طاما وان خصصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره امام الحرمين وقال ثم الوقى لا يعصى الا لقدرته على العصية وبالعكس ومنها على ان القدرة مع الضل وليست نسبتة الى الطرفين على السواء ومن اصحابنا من قال العصية ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقالت الفلاسفة هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقيل خاصية في نفس النحس او بدنه يتمتع بسببه صدور الذنب عنه وروايته لا يستحق المدح بترك الذنب ولا ثواب عليه ولا التكليف به وفي كلام المعتزلة ان الاطاف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او غرب منها مع تمكنه في الحالين فان كان مقربا من الواجب اوترك القبيح يسمى اطفا مقربا وان كان محصلا فلفظا محصلا ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم العصية ومنهم من قال التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والحذلان منع اللطف والعصية لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب العصية مع القدرة عليهما والاطف هو الفعل الذي يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده (قال المبحث الثالث الاحل ٢) في اللفظ الوقت واجل الشيء يقال يلجج مدته ولا خرها كما يقال اجل هذا الدين شهران وآخر الشهر وفسر قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل سمي عنده بعضهم باجل الموت واجل القيمة وبعضهم بما بين ان يخلق الى الموت وما بين الموت والبحث ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة فلذا يضر بالوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه ثم من قواهد الباب ان المقتول ميت باجله اى موته كائن في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل وقدر حاصل بايجاد الله تعالى من غير صنع للبد مباشرة ولا توليدا وانما لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا ما يوت بدل القتل وخالف في ذلك طوايف من المعتزلة فزعم الكشي انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اى مقضوله واثر صنعه ورويان القتل قائم بالقاتل حاله في لاقى المقتول وانما فيه الموت وانزهاق الروح الذي هو ايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جري العادة وكأنه يريد بالنقل المتشوية وبجعلها نفس بطلان الحيوة ويخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشر به قوله تعالى امان مات او قتل الآية لكن لاحضا في ان المعنى مات خفف الله وان مجرد بطلان الحيوة موت ولهذا قيل ان في المقتول مئنتين قتلا هو من فعل القاتل وموات هو من فعل الله تعالى وزعم كثير منهم ان القاتل قد قضى عليه الاجل وانما لم يقتل لما شى الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لما تمت البينة في ذلك الوقت لانايات والاحاديث الدالة على ان كل هالك مستوف اجله من غير تقدم ولا تأخر ثم على تقدير عدم القتل لا قطع وجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة فان عورض قوله تعالى وما يمصر من عمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله عليه السلام لا يزبد

فعل الله تعالى وقد يكون عقيب فعل العبد بطريق جرى العادة والمقتول ميت باجله ولو لم يقتل لم يقطع عمره ولا حيوة وقال ابو الهذيل يموت البينة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البينة الى امد هو اجله لتأمل قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يسأخرون ساعة ولا يستقدمون وانه اذا لم يعلم الاجل لم يعلم الموت ولا الحيوة وقوله تعالى وما يمصر من عمر ولا ينقص من عمره معناه من عمره لان ذلك العمر وزيادة البرق في العمر مع ان الخبر من باب الاحاد يحتمل كثرة الخبر والبركة ويجوز تأخر الموت ليس تغييرا لعلم الله بل تحريرا لان عدم القتل انما يتصور على تقدير العلم بذلك وجوب الجزاء على القاتل لما كتب به من

في العمر الابرار يجب بان المعنى ولا يتقص من عمر عمر على ان الصغير لمطلق العمر لان ذلك العمر
بيئته كما يقال في درهم ونصفه اي لا يتقص عمر شخص من اعمار اخوانه ومبالغ مدد امثاله واما
الحديث فمخبر واحد فلا يعارض القطعي وقد يقال ان المراد الزيادة والنقصان بحسب
النظر والبركة كما قيل ذكر الفتي عمره الثاني او بالنسبة الى ما انتهت الملائكة في صحيفتهم
فقد ثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤل الى موجب علم الله تعالى
واليه الاشارة بقوله تعالى يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى
ما قدر الله تعالى من عمره لولا اسباب الزيادة والنقصان وهذا يعود الى القول بتعدد
الاجل والمذهب انه واحد تمسك الكثيرون بانه لومات باجله لم يستحق القاتل دما
ولادية او قصاصا ولا ضمانا في ذبح شاة النذر لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث بفعله
امر الاباشرة ولا توليدا وبانه قد يقتل في الحزمة الوف تقضى العادة باشتاع موتهم
في ذلك الزمان والجواب عن الاول ان استحقاق الذم والعقوبة ليس بما ثبت في الحال
من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتيكه من الفعل للنهي سيما عند ظهور البقاء وعدم
القطع بالاجل حتى لو علم موت الشاة باخبار الصادق او ظهور الامارات لم يضمن عند
بعض الفقهاء وعن الثاني منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالويله والزلة والفرق
والحرق تمسك ابو الهذيل بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدرة الله تعالى مغيرا
لامر علمه وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه
لا يقتل وحيث لا نسلم لزوم المحال وقد يجب بانه لا استعانة في قطع الاجل المقدر الثابت
لولا القتل لانه تقرير للعلوم لا تغيير فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحياة في علم
الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعاً وان قيد بطلان الحياة بان لا يترب على فعل من
البدل لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف فكان اختلاف لفظي على ما يراه
الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد بجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا يحصى
عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة
ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم
في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو اجله فان قيل فيلزم على الاول القطع
بالموت ان لم يقتل وعلى الثاني القطع باستداد العمر الى امد وقد قال بجواز الامرين
البعض من كل من الفريقين اجيب بجمع لزوم الثاني لجواز ان لا يكون الوقت الذي
هو الاجل متراخيا بل يكون متصلا بمعين القتل او نفسه وهذا ظاهر واما الاول فممكن
دفعه بان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل لا يمنع
ان يستلزم محالاهو انقلاب الاجل وان قدر معه تعلق العلم بانه لا يقتل فانتهى القطع بكون
ذلك الوقت هو الاجل ظاهر لان القطع بذلك انما كان من جهة القطع بالقتل ثم الاجل
عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لماش الى امد

آخر هو اجله اثنان وعند الفلاسفة الحيوان اجل طبيعي يخلط رطوبته وانطفاء حرارته الفريزين و آجال اختزمية بحسب اسباب لاهصى من الامراض والافات (قال المبحث الرابع الرزق ٢) في الاصل مصدر سمى به الرزوق وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان مما يفتن به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره ويخرج ما لم يفتن به وان كان السوق للانتفاع لانه يخل فبين ملك شيئا ويمكن من الانتفاع به ولم يفتن به ان ذلك لم يصبر رزقه وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفى رزقه ولا يأكل كل احد رزق غيره ولا التغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع والتمكّن منه على ما به المعتبرة وبعض اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والتميرات تسمى ارزاقا ويؤمر بالانفاق من الارزاق ولهذا اختاروا في تفسير المسمى بالمصدرى التمكن من الانتفاع وفي الصبي ما يصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منه احترازاً عن الحرام وعما يصح الضيف مثلاً قبل ان يأكل ومن فسر بما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله لم يصل غير المأكول رزقاً ظاهراً ولن صح لغة حيث قال رزقه الله ولدا صالحا واراد باليد ما يصل البهائم تطيهاً وتفسيره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبد والآماع الاختلال بما في مفهومه من الاضافة الى الرزاق اللهم الا ان يقال المراد بالملك اى الحصول ملكاً بمعنى الاذن في التصرف الشرعى وفيه معنى الاضافة ولا يخل ملك الله تعالى ويدخل رزق غير الانسان بطريق التغليب لكن لا بد مع هذا من قيد الانتفاع وحيث قد فخرج ملك الله تعالى ظاهر ومن فسر بالانتفاع اراد المتفع به او اخذ الرزق مصدران البنى المفعول اى الارزاق ولما كان الرزق مضافاً الى الرزاق وهو الله تعالى وحده لم يكن الحرام المتفع به رزقاً عند المعتبرة لقبحه وقد صرفت فساد اصلهم وزمهم ان من لم يأكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بأنه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالاً ولا حراماً فجاوبكم جواباً قالوا لو كان الحرام رزقاً لما جاز دفعه عنه ولا الذم والمقاب عليه فلنا ممنوع وانما يصح لو لم يكن مرتكباً للنهي عنه مكنسباً لقبح من الفعل سيما في مباشرة الاسباب لان السعي في تحصيل الرزق قد يوجب وذلك عند الحاجة وقد يذهب وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي وقد يحرم وذلك عند ارتكاب النهي كالتصيب والسرقة والربوا (قال المبحث الخامس السرقة تقدير ما يباح به الشيء ٢) طعنا ما كان اوفره ويكون غلاء ورخصا باعتدال الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والوان والنقصان عنه ويكونان بما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثير الرصا فيه وبالعكس وبما فيه اختيار كاخافة السبل ومنع التبايع وادخار الاجناس

٢ ما ساقه الله الى الحيوان فانفع به فكل يستوفى رزقه ولا يأكل احد رزق احد قبل ان يفتن به وقد يفتنص بالمأكول وقبحه المعتبرة بان لا يكون لاحد منه يخرج الحرام جرياً على اصلهم في التصرف لم يأكل طول عمره سوى الحرام لم يكن رزقاً لنا لخصوص الدالة على ضمان الارزاق قالوا قل دفع عنه وبذم ويقاب عليه ومنع من السعي في تحصيله فلنا ارتكابه النهي واكتسابه التصحيح من

٢ السر تقدير ما يباح به الشيء ويكون غلاء ورخصا باسباب من الله تعالى ولو كان البعض من اكتساب المبادى السر هو الله تعالى وحده حلالاً للمعتبرة من

ومرجعه ايضا الى الله تعالى قالسبح هو الله وحده خلافا للمعتزلة زعماء منهم انه قد يكون
من انفصال الصاد توليدا كامرا ومباشرة كالمواضعة على تقدير الايمان (قال المصنف
السادس ٩) لما قل بوجوب شيء على الله كقبتها مؤنة كثير من تعطيلات المعتزلة
القائلين بوجوب اشياء على الله تعالى من ذلك علوكيرا وقد اکتروا الكلام في
تفاصيلها ولتعد منها عدة الاول للطف وهو فعل يقرب البعد الى الطاعة ويعدده
عن المصيبة لا الى الحد الاجل ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى
المحصل وذلك كالارزاق والآجال والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الادلة
وما يشبه ذلك وفسروا الوجوب عليه بأنه لابد ان يقع لقيام الداعي وانفائه الصارف
وتأثيره بان تركه مدخلا في انصاف الذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا على الوجوب
بوجوه الاول انه مراد للطاعة فلو جاز منع ما يحصل او يقرب منها لكان غير مراد
لها وهو تناقض ورد يمنع للامانة ومنع ان كل ما موربه مراد الثاني ان منع اللطف
نقض لنقض الذي هو الاتيان بالاموربه ونقض الفرض فيجب تركه ورد بمنع
المقدسين لجواز ان لا يكون نقض الاموربه مرادا او فرضا وبطلق بقضه حكم
ومصالح الثالث ان منع اللطف فحصيل المصيبة او تقرب منها وكلاهما فيجب
تركه ورد بلنع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المصيبة وكذا التقريب ولازم
ان ايجاد القبح فيجب وقدر الرابع ان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون
واجبا ورد بعد تسليم القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا له
فلا يكون ما نحن فيه ثم صرحت الوجوه بوجوه الاول انه لو وجب اللطف لما في كافر
ولا فاسق لان من الاطراف ما هو محصل ومن قواعدهم ان اقصى اللطف واجب
فلا يندفع ما ذكرنا بما قيل ان الكافر او الفاسق لا يخلو عن لطف فلذا يجب بان اللطف
يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو لطف في ايمان زيد لطف في ايمان عمرو فليس
في معلوم الله تعالى ما هو لطف في حق الكل حتى يحصل ايمانهم وورد بان تصور الدالة على
ان انتفاء الايمان الكل مني على انتفاء مشيئة الله وذلك كقوله تعالى ولو شئنا لآتيانا كل
نفس هداها ولو شئنا ربك لا آمن من الارض جميعا كلهم ولو شئنا ربك لجل الناس
امة واحدة فلو شئنا لهداكم اجمعين الى غير ذلك مما لا يحصى سيما في اواخر سورة الاعمام
وجعلها على مشيئة القصور والابلجاء اجزاء والتعل عن ائمة التفسير افتراء والتك بقوله
تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم مراة لانه لا يدل على ان تعليق الامور بمشيئة الله
كذب بل على ان قول الكفرة لو شاء الله ما انسر كنا ولا آباءنا عناد منهم وتكذيب لله
ونسوية بين مشيئة ورضاء وامره على ما قالوا حين فعلوا فاحشة وجدا عليه آياتا
والله امرنا بها الثاني انه لو وجب لما اخبر الله بسعادة البعض وشقاوة البعض بموت
لا يطبع السمة لان ذلك افتراء واغراء على المصيبة وهو صريح ولو في حق من علم الله

٩ ذهب المعتزلة الى
انه يجب على الله تعالى
امور الاول اللطف
وهو فعل يقرب الى
الطاعة او يحصلها
ويعدده عن المصيبة
لالى حد الجاه واستدلوا
بانه لو جاز منع ما يقرب
الى الاموربه لكان
غير مرادوهو تناقض
وبان منع اللطف نقض
لفرض وتقريب
او تحصيل فيجب وبان
الواجب لا يتم الا بما
يحصله او يقرب منه
فيصوب والكل ضعيف
ومعارض بانه من
قواعدكم ان اقصى
اللطيف واجب فيلزم
ان لا يبي كافر ولا فاسق
وبانه لو وجب الله
اخبر الله تعالى بسعادة
البعض وشقاوة البعض
لكونه اقاطا واخر
ولما خلا عصر من
الانبياء والاوا
والخلفاء من

٣ في مقابلة ما يقدر البعد من الألم ونحوه يجب أن تركه ظلم ١٦٤ وهو ضرر لا يكون مستحقا ولا مش

انه لا يبعدى عليه العطف الثالث انه لو وجب لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالعروف وينهى عن المنكر وعلى وجه الارض خليفة ينصف المظلوم ويتصرف من الظالم الى غير ذلك من الانصاف (قال الثاني العوض وهو نفع حال من التعظيم ٣) يستحق في مقابلة ما يفضل الله تعالى بالبعد من الاسقام والالام وما يجري مجرى ذلك فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتنظيم في مقابلة فعل البعد وكذا النفع المفضل به لكونه غير مستحق ووجه وجوبه على الاطلاق ان تركه فيجب لكونه ظلما فيجب فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بازائه الالام على البعد وينتفع به المتألم عليه لمصلحة الغير عليه كانه كذا وبازائه النعم التي لا تستند الى فعل البعد كانه المستند الى علم ضروري او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوائد منقصة بخلاف المستند الى جهل مركب لانه من البعد وبإمره البعاد بالمضار كالذبح لثقل الهدى والنذر او اباحتها اياها كاهيد او تمكينه غير الماقل كالوحوش والسباع من غير اضطرار البعاد لا يمثل ألم الاحتراق حين التي صبي في النار ولم القتل بشهادة الزور لان الاول مما وجب طبعا بخلق الله تعالى ذلك فيها بطريق جرى العادة فالمعوض على الملقى والثاني في مما وجب شرعا بفضل النعماء فليعلم المعوض واما في تمكين الظالم من الظلم فالمعوض على الله تعالى فان الانصاف واجب عليه قالوا فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى احواله الموازنة بظلم الظالم على الاوقات للتأليه على وجه لا يبين انقطاعها كيلا يتألم او بفضل الله عليه يمثل تلك الاحوال عقاب انقطاعها فلا يتألم وان كان من اهل النار استطاع الله تعالى باحواله جزء من عقابه بحيث لا يظهر له التعذيب وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتأليه فلا ينقطع الله وفسروا الظلم بضرر غير مستحق لا يشتمل على نفع او دفع ضرر معلوم او مظنون ولا يكون دفعاً عن نفسه ولا مفعولاً بطريق جرى العادة فخرج العقاب ومثمة السر والنجاسة ودفع المائل واحرق الله تعالى الصبي الملقى في النار فان الايلام اذا كان مستحقاً او مشتملاً على نفع او دفع ضرر او طاماً لا يكون ظلماً بل يكون حسناً يجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض عليه ثم للمتزلة في بحث الالام والاحواض فروع واختلافات لا بأس بذكر بعضها انها ان الالام ان وقع جزء لسيئة فهي عقوبة لاهوض عليها وان لم يقع فان كان من الله تعالى وجب المعوض عليه وان كان من مكلف فان كان له حسنة اخذ الله حسنته واعطاها المؤمن عوضاً لا يلامه وان لم يكن حسنة فعلى الله المعوض من عنده حيث يمكن الظالم ولم يصرفه عن الايلام قالوا لوجب قبل الوقوع اما الصرف واما التزام المعوض وان كان من غير مائل كالاطفال والوحوش والسباع فان كان ملجأ اليه بسبب من الله تعالى كجوع وخوف ونحوهما فالمعوض على الله تعالى والا فليؤتم عند القاضي وعلى الله تعالى عند ابي علي لان التمكين

على نفع او دفع ضرر ولا طاماً ولا طاماً ولا طاماً لم ان وقع جزء لسيئة لطهرية والالام كان من الله تعالى او من مكلف لا حسنة له او من غير مائل اضطر اليه بسبب من الله تعالى او اوصاف بامر او اباحتها او تمكينه فالمعوض عليه واختلفوا في لزوم دولم المعوض وفي لزوم العلم عند الإبقاء بكونه مستحقاً وفي جواز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم وفي وجوب كون المعوض في الآخرة وفي جوبه بالذنوب وفي جواز التفضل بثل الاحوال من غير سبق الالام واضطرر بها في ان احوال آلام الكفار والضائق وغير الماقل كالصبيان والبهاائم تكون في الدنيا في الآخرة وفي ان البهاائم هل تدخل الجنة وهل يخلق فيها العلم

وهدم النع بعم اونهى اقراء على اىصال تلك المضار فاخذ العوض منها يكون ظلماً
 بمنزلة من اتى طامعا الى كلب فاكله ثم اخذ يصره وللقاضي ماورد في الحديث من انه
 يأخذ البعده من القرءه ومايت في الشرع من وجوب منها عن تلك المضار واجب
 بان الحديث خبر واحد في مقابلة القطعي مع انه لا يدل على كيفية الانتصاف فاعلمها
 تكون ببقاء العوض من عنده واما التكليف فاما هو لحفظ المواشي عن السباع والاموال
 عن الضياع حتى لايجب منع الهرة عن اكل الحشرات والمصافير بل قد يهرم لكونه
 من الرزق منها اللهم الا اذا تألم قلب العاقل بالافتراس فيجب النع دفعا لتصرره
 بتألم قلبه ومنها ان الايلا يمار الله كما في استعمال اليهام او باباحتها كما في ذبحها او يتكلمه
 مع تاخير الانتصاف الى دار الجزاء كما في المظلوم عوضه على الله تعالى لتعاله عن الظلم
 ومنها انه اذا استوى للذة والم في كونها لطفا فالجمهور على انه تعين اللذة ويقبح الام
 لانه انما يحسن اذا تعين طريقا للعوض والاعطف وقال ابو هاشم بل يصير بينهما كما بين
 المفتين لان الايلا يكونه عوضا ولطفا قد خرج من كونه عبئا وظلما ومنها ان
 العوض يستحق دائما عندي على كالتواب اذ لو اقطع لانعم بانقطاعه فثبت عوض
 آخر وهل جر او متطلعا عند ابي هاشم اذ لو شرط الدوام للحسن بدونه والا لم
 باطل لان العقلاء قد يستحسنون الآلام لما في منقطعة ومنها انهم اختلفوا في انه هل
 يشترط عند ابقاء العوض علم العوض بالحق كالتواب ام لا بناء على ان العوض منه مجرد
 اللذة والمنفعة وفي التواب يعتبر التعظيم به فلا يثبت بدون علمه بذلك ومنها انه هل يجوز
 التفضل بقضاء عوض المظلوم من الظالم بناء على ان حقه في الاعراض المقابلة
 بالمضار وقد وصلت ام لا بناء على ان حقه في الاعراض الواجبة ولم تصل وانه لو جاز
 التفضل لعوضه لجاز ترك الانتصاف من الظالم وهو باطل ومنها ان العوض الواجب
 على الله لا يصح اسقاطه اذ لا يقع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير نعماله بخلاف
 التواب فان جهة التعظيم لا تقبل ذلك واما الواجب على العبد فعند القاضي لا يصح
 كهبة المجهول وقيل يصح لما فيه من نفع الخلق والجهالة لا تمنع صحة الاسقاط كما في
 الاعتاق والبراء وكذا يصح نقله الى الغير بان يهب عوضه من غيره لكن شبهة
 الجهالة في ذلك متاكدة ومنها اختلافهم في ان العوض هل يجب ان يكون في الآخرة
 وهل يحبط بالذنوب اعتبارا بالتواب ام يجوز في الدنيا ولا يحبط اصلا لعدم الدليل على
 النقص وفي انه هل يجوز التفضل بمثل الاعراض ابتداء من غير سبق الم ام لا وعلى
 تقدير الجواز هل يجوز الآلام ونحوه المحن لجرد العوض له هو رأى ابي على بناء على
 ان للعوض اللازم المستحق مزية على التفضل به من غير لزوم واستحقاق ام لا بد مع
 ذلك من ان يكون الطامعا للؤلؤ في الزجر عن الصبح وتغيره بحسب الاعطاط والاعتبار
 كما هو رأى الصميري ام لا بد من كلا الامرين كما هو رأى ابي هاشم بناء على انه لما جاز

١٦٦ لما في تركه من تقويت الفرض وجهودهم
 إذا علم من المصوم أو نائبه أنه يكفر أو يفسق أو يوقى

على أنه لا يجب لأن
 تقويت أمها هو
 فضل البعد من

٨ انتماس الاصح

للباد في الدين عند
 البصر بين الدنيا
 أيضا عند الهداية
 واتقوا على وجوب
 الاقدار والتكليف

واقصى ما يمكن من
 الاصل لكل احد
 حتى ليس في المقدور
 ما لو فعل بالكفار
 لا متوا جعما والا

لكان تركه فضلا
 ومنها كالحكيم
 امر بطاعته ولم
 يطعم القدرة وعدم
 التضمر ما يصل
 اليها وكالكريم

استدعى حضور
 صيف وترك تلقيه
 بالباشا الى الفضل
 وقد عكس بان وجوب

الفعل عند خلوص
 الداعي والقدرة
 قطعي ونحن نقول
 بعد التزل لو وجب
 الاصح لخلق الكافر
 القبر المستل طول
 جره والجن والآفات

مثل العوض ابتداء كل الايام لمجرد العوض عبدا خارجا عن الحكمة وما يقال من ان
 المستحق اللازم مزية على المتفضل به الغير اللازم فانما هو في حق من يوقف من تقضيه
 فلا قيل وهل يجوز ايلام الغير لمنفعة بدون رضاه قلنا نعم اذا كانت منفعة عظيمة موقنة
 تنفق السقاة على اثار ذلك الام لاجلها فلا قيل فيلزم جواز ذلك للبعد ايضا اجيب
 بالزامه او بالفرق فان الله طم بالتمكن من التعويض بخلاف البعد واما الايلام بدون
 الرضى لمنفعة الغير على ما يراه الضمير في ايلام زيد لاعتبار محرو وجهود المستقلة
 في دفع الحيوات واستعمالها لمنافع العباد فلا يسل حسنة ومنها انهم ذهبوا الى ان آلام
 خير العاقل في الصبيان والمجانين واليهائم حسنة للترام اعراض يزيد عليها ثم
 اضطرروا في انها تكون في الدنيا ام في الآخرة وفي ان البهائم هل تدخل الجنة ويطلق
 فيها العمل والعلم وان ذلك عوض ام لا وفي ان طاعة امرها ما ذل في بعض التفاسير ان
 قول الكافر باليتي كنت ترابا يكون حين يوصل الله تعالى الى اليه ثم امر اضما
 ثم يصلها ترابا واما اعراض الكفار والساق قليل في الدنيا وقيل في اثار بخصيف
 الذل (قال الثالث الجزاء وسأني) وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية
 وسأني في مقصد السميات على التفصيل (قال الرابع الاخترام) ذهب بعض
 المعتزلة الى ان البارئ تعالى اذا علم من المؤمن المصوم أو النائب أنه ان اشاء حيا يكفر
 أو يفسق يجب اخراجه لان تركه تقويت الفرض بعد حصوله وهو قبيح والآثرون
 على أنه لا يجب لان تقويت الفرض إنما هو بفعل البعد وهو المعصية بالاتباع ولأنه
 لم يمتزم من كفر بعد الايمان وعصى بعد الطاعة ولم يمتزم ابليس مع ما روى أنه
 عبد الله تعالى عشرين الف سنة ثم كفر والقول بان ذلك كان مع اتفاق بعيد جدا
 والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين من ضعف لقول المفسرين أنه بمعنى صار
 او كان من جنس كفر الجن وشياطينهم او كان في علم الله تعالى بمن يكفر واما اذا
 علم من المؤمن أنه يكفر أو يفسق ثم تاب او من الكافر والفاسق أنه يزداد كفرا
 وعصيانا ولا يتوب فلا يجب الاخترام كالا يجب ببقاء المؤمن اذا علم منه زيادة الطاعة
 ولا ببقية الطفل اذا علم منه أنه لو كف به آمن واما ببقية ابليس وتمكينه فقال ابو على
 انما حصن اذا كان المعلوم ان من يعصى بوسوسته يعصى لولا وسوسته (قال الخامس
 الاصح ٨) ذهب البند ادبون من المعتزلة الى أنه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده
 في الدين والدنيا وقال البصريون بل في الدين فقط فيمتون بالاصح الاضع والبغدا
 ديون الاصح في الحكمة والتدبير واتفق القريبان على وجوب الاقدار والتكليف
 واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى بما يؤمن عنده المكلف وطبيع وأنه فعل لكل
 احد غاية مقدوره من الاصح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لا متوا جعما
 والا لكان تركه فضلا ومنها وعندهم القصور قياس الغائب على الشاهد لقصور

ولو يجب بمقتضى تمثلا نكح على كل احديها هو الاصح لبيده والزم ان يكون الاصح للكفار الخلود ٧ (نظرهم)

نظروهم في المعارف الالهية واللطائف الخفية الربانية ووفور غلظتهم في صفات
 الواجب الحق وافعال النفي المطلق قالوا نحن نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعته
 وقدر على ان يعطي الامور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك فلم يفضل
 كل من مذهب عند هؤلاء محدودا في زمرة البلاء ولذلك من دعا عدوه الى الموالاة
 والرجوع الى الطاعة لا يجوز ان يماحه من الغلط واللين الا بما هو اضعف في حصول
 المراد وادعى الى ترك العناد وايضا من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم
 انه لو تلقاه بشر وطلاقة وجه دخل واكل والا فلا قالوا يجب عليه البشر والطلاقة
 والملاطفة لاضدادها قلنا ذلك بعد تسليم استلزام الامر الاذاعة اتمامه في حكمه محتاج
 الى طاعة الاولياء لورجوع الاعداء وبتعزيز بكثرة الاخوان والانصار ويعظم
 لديه الاقدار ويكون لشيء بالنسبة اليه مقدار وقد يتسك بان عند وجود الداعي
 والقدرة واتخاذ الصارف يجب الفعل ورد بان ذلك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى
 اللزوم عند تمام الطاعة والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فان
 هذا من ذلك لما بعد الترتل الى القول لوجوب شيء على الله وان ليس الصلاح
 والفساد مخلوق الله تعالى وجوه الاول لوجوب عليه الاصلح لعياده لما خلق الكافر
 الفقير المذنب في الدنيا والاخرة سيما السلي بالاسقام والآلام والاحتياجات الثاني
 يلزم على ما ذكرتم من الاثنية ان يجب على كل احدهما هو اصلح لبيده ونفسه فان
 دفع بان المكلف يتضرر بذلك ويحتمل الكد والتعب ليجب به يلزم حينئذ ان لا يجب
 عليه شيء مما هو كذلك فان قيل يرتب عليه ثواب يربى عليه فيحسن لذلك قلنا فيمكن
 الاصلح كذلك الثالث يلزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود في النار اذ لو كان الخروج
 او عدم الدخول اصلح لفعل فان قيل نعم يلزم ان الاصلح لهم انخلود لعلمه بانهم لو ردوا
 لعاد والماتوا عنه قلنا لاخفاء في ان الامانة او قطع العذاب ثم سلب العقول الصلح
 وايضا قلنا كان تكليف من علم انه يكفر اصلح مع انه خبير متيقن فليكون انقادا
 من علم انه يعود اصلح مع انه خبير راحة الرابع يلزم ان لا يستوجب الله على فعل
 شكر الكونه مؤدبا لواجب كنه رد ودية ودنيا لازما الخامس مقدورات الله تعالى
 غير متناهية تعالى قدر يضبطونه في الاصلح فلا يزيد عليه يمكن فيجب لالي حد فان قيل
 ربما يصير ضم المزيد اليه مفسدة كما ان ضم النافع الى النافع تصير مضرة فيما اذا زاد
 من الدواء على القدر الذي فيه الشفاء ليجب به لا يعقل ان يكون ضم الصلاح الى
 الصلاح فسادا وتقدر قدر من الدواء للشفاء اتمامه بطريق جرى العادة من الله
 تعالى فانه النافع والضار لا الدواء حتى لو غير المادة وجعل الشفاء في القدر الزايد جاز
 ولو سلم فالنفع مقدور والزيادة في الدواء ليس من ضم النفع الى النفع بل من ضم ما ليس
 بنفع مثلا النافع في الحى قدر من المبرد يخاف من الحرارة الفاتية قلنا زيد عليه قدر فليس

٧ في النار وان يكون
 كل ما يرضى بالعباد
 اداء الواجب فلا
 يستوجب شكرا
 وان تنهى مقدوراته
 من اللطف وان تكون
 امانة الانبياء الاولياء
 والمحسنين والكرماء
 وتبقي الظلمة والفراة
 وابليس والذريات
 ومن علم منه الارتداد
 واصبح للعباد وان
 لا يصن الدعاء لدفع
 البلاء وان يساوى
 اعتدائه على الكفر
 وعلى الانبياء وان
 لا يبق له في التنصل
 مجال ولا تكون له
 خيرة في الافضال
 من

هو اللفظ الموضوع والسبب هو المعنى الموضوع له (١٦٨) والسمية وصفه وذكرا فخرها جنس وروية

بمع لان علمه ليس في دفع تلك الحرارة التي هي المرض بل في اثبات بروية تزيل العلة والاعتدال بخلاف الصلاح في الدين فانه لا يتقدر بقدر ولا يقتضي الى حد وكل صلاح ضم الى صلاح يكون اصح فان قيل يتقدر الاصح لانتهاى قدرة الله تعالى بل لما علم ان المزيد عليه يصير ميبا لطعنين ليجب بانكم لا تفترون في وجوب الاصح جانب العلوم حيث تزعمون ان من علم الله تعالى انه لو كلفه طغي وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعالى ان يعرضه للثواب مع علمه بانه لا يدركه بل يقع في العقاب ولو انه لو اخبره قبل كمال العقل خلص فيها السادس يلزم ان تكون اماثة الانبياء والاويلاء المرشدين بعد حين وبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصح لعباده وكفى بهذا فظاظة السابغ من علم الله تعالى منه الكفر والعصيان او الارتداد بعد الاسلام فلا خطأ في ان اماثة او سلب العقل اصح له ولم يقل فان قيل بل الاصح التكليف والتأثير يعنى للتعليم الدائم لكونه اهلى المنزلتين قلنا فلم يلحق ذلك بمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتأثير يعنى لاهلى المنزلتين اصح له وبهذه التكلفة الزم الاخرى الجبائى ورجع عن مذهبه فان قيل علم من الطفل انه ان ما شئ منى واضل غيره فاما به لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فروعها ما من ومزدك وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين اطفا لا وكيف لم يكن منع الاصح عن الاجابة له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما التام اجمع الانبياء والاويلاء وجب العقاب على الدله لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء فعدكم يكون ذلك سؤالا من الله تعالى ان يغير الاصح وينع الواجب وهو ظلم التاسع ان اعطى اباجهل لعنه الله غاية مقدوره من المصالح والالطاف فقد سوى بين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبين ابي جهل في الانعام والاحسان ورجع فضل النبي عليه السلام الى محض اختياره من غير امتنان وان منع اباجهل بعض المصالح والالطاف فقد ترك الواجب ولزم السفه والغفل على ما هو اصلكم الفاسد المباشر لوجب الاصح لما بقى لتفصيل مجال ولم يكن له خيره في الانعام والافضل وهو باطل لقوله تعالى وربك تخلق ما يشاء ويختار يختص برحمته من يشاء يؤتى الحكمة من يشاء ان الله اصطفى آدم ونوحا واولا ابراهيم واكرمهم واكرمهم على العالمين ولعمري ان مقاسد هذا الاصل اظهر من ان تمنى واكثر من ان تمنى ولو وجب على الله الاصح للعباد لما ضل المعركة طريق الرشاد (الفصل السابع في اسمائه وفيه مباحث) معظم كلام القدماء في هذا الفصل شرح معاني اسماء الله ورجعها الى ماله من الصفات والافعال والتأخر من فوضوا ذلك الى ما صنف فيه من الكتب واقتصروا على ما اختلفوا فيه من مفاهيم الاسماء السببية ومكون اسماء الله تعالى توفيقية (قال المصنف الاول الاسم ١) هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يسمي انواع الكلمة وقد قيد بالاستقلال

وما اشتهر من ان الاسم نفس السببية والسمية غيرهما اريد بالاسم المدلول كما في قولنا زيد كاتب بخلاف قولنا زيد مكتوب وتفصل الشيخ بان الاسم قد يكون نفس السببية ركفوا لسان الله وقد يكون خبره كاخلاق وقد يكون بحيث لا هو ولا غيره كالعلم معنى على انه اخذ المدلول بحيث يتم تتضمنه واراد بالسببية نفس الذات والحقيقة وتسمى الفرقين بمل قوله تعالى سمع اسم ربك الاعلى وقوله تعالى وهه الاسماء الحسنى مع انه يوهى ان المتنازع اسم وليس كذلك ضعيف اذ قد بدس الاسم ويعبر بتعظيم عن تعظيم الذات وقد يراد به عند الشيخ التسمية مع ان تعدد المفهومات لا ينافي وحدة الذات فان

قبل لاختفاء في تناير اللفظ والمعنى وعدم تغاير المدلول والسببية فلا يظهر ما يصلح حلالا لزا ع ٣ (والنجد)

والتجرد من الزمان فيقال للشيء والحرف على ما هو مصطلح التسمية والسمي هو المسمى الذي وضع الاسم بإزاءه والتسمية هو وضع الاسم للشيء وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه كما يقال سمي زيداً ولم يسم غيره فلا يخفى في تباين الأمور الثلاثة وإنما انغفاً فيما ذهب إليه بعض أصحابنا من أن الاسم نفس المسمى وفيما ذكره الشيخ الأشعري من أن أسماء الله تعالى ثلاثة أقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود أي الذات وما هو غيره كالحق والرازق وهو ذلك بما يدل على فعله وما يقال أنه هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات القديمة وأما التسمية فغير الاسم والسمي وتوضيحه أنهم يريدون بالتسمية اللفظ وبالأسم مدلول كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله كما يقولون أن القرام حادثة والمقر وقديم الآن الأصحاب اعتبروا المدلول المطابق فاطلقوا القول بأن الاسم نفس المسمى للقطع بأن مدلول الحقائق شيء ماله الخلق لأنفس الخلق ومدلول العالم شيء ماله العلم لأنفس العلم والشيخ أخذ المدلول اعم واعتبر في أسماء الصفات المطابق المقصودة فزعم أن مدلول الخلق هو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير ونسكوا في ذلك بالعلم والنقل أما العقل فلا لأنه لو كانت الأسماء غير الذات لكانت حادثة فلم يكن البارئ تعالى في الأزل لها وعلا وقادراً ونحو ذلك وهو محال بخلاف الخلقية فإنه يلزم من قدمها عدم الخلق إذا أريد الخلق بالفعل كما قطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في التسمية أي أن من شأنه ذلك فإن الخلق حصة الاقتدار على ذلك وأما العقل فقلوه أنه ليس بسم الله ربك والشيخ إنما هو الذات دون اللفظ وقوله تعالى ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها وعبادتهم إنما هي للاصنام التي هي المسميات دون الاسامي وأما أمسك بأن الاسم أو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكماً بثبوت الرسالة للشيء صلى الله تعالى عليه وسلم بل لغيره فسيبته وأهمية فإن الاسم وإن لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه ووضع الكلام على أن تذكر اللفظ وارجع الأحكام إلى المدلولات كقولنا زيد كاتب أي مدلول زيد نصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعونة القرينة إلى نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب وثلاثي ومربوب وهو ذلك واجب من الأول بأن الثابت في الأزل معنى الإلهية والعلم ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى وعن الثاني بأن معنى تسبيح الاسم تقييده وتزيينه عن أن يسمى به الغير أو عن تفسيره بالإيقاع عن أن يذكر على غير وجه التعظيم أو هو كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام على المجلس الشريف والجناب المتين وفيه من التعظيم والجلال ما لا ينفي أولفظ الاسم فحقيق كما في قول الساهر اسم السلام عليكما ومعنى عبادة الأسماء أنهم يعبدون الاصنام التي ليس فيها من الإلهية إلا مجرد الاسم كمن سمي نفسه بالسلطان وليست عنده آلات السلطنة وأسماؤها فيقال أنه فرح من السلطة بالاسم على أن

٣ والاشتباه قلنا عندنا ذكر الاسم قد يتعلق الحكم بالمدلول كما في كتب زيد وقد يتعلق بالدال كما في كتب زيد حتى كان لكل لفظ وضاعفها بالتسمية إلى نفسه كما في قولنا ضرب فلان ماضٍ ومن حرف جر على أن من الأسماء ما هو من أفراد المسمى كالكلية والأسم ومن المدلولات ما هو ذات المسمى كالإنسان وما هو خارج كما في أضاحك والمسمى قد يراد به المفهوم وقد يراد به المصدق هو عليه من الأفراد فلا يبعد أن تورد هذه الأطلاقات اشتباهاً في إطلاق أن الاسم نفس المسمى أم غيره مت

في تقرير الاستدلال اعتراضا بالمفارقة حيث يدل التسميح لذات الرب دون اسمه والمباداة
لذوات الاصنام دون اسمائها بل ربما يدعى ان في الاليتين دلالة على المفارقة حيث
انصرف الاسم الى الرب وجعل الاسماء بتسميتهم وظهورهم مع القطع بان انحصار
الاصنام ليست كذلك ثم عورض الوجهان لوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرّض
غير باق ولا قائم بنفسه متصف بأنه مركب من الحروف وبأنه يعجمي او عربى ثلاثى
او رباعى والمسمى معنى لا يتصف بذلك وربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان
متمكنا في المكان الى غير ذلك من الخواص فكيف يتحدان الثاني قوله تعالى والله الاسماء
الحسنى فادعوه بها وقوله عليه السلام ان الله تعالى تسع وتسعين اسما مع القطع بان المسمى
واحد لا تعدد فيه واجيب بان النزاع ليس في نفس اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعتبر عن
اللفظ بالتسمية وان كانت في اللغة فعل الواضع او الذاكر ثم لانكر اطلاق الاسم على
التسمية كما في الآية والحديث على ان الحق ان التسميات ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم
العالم غير مفهوم القادر وكذا البواق وانما الواحد هو الذات المتصف بالتسميات
فان قيل تمسك الفريقين بالآيات والحديث مما لا يكاد يصح لان النزاع ليس في اسم
بل في افراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير
ذلك على ما يشهد به كلامهم الا يرى انه لو اراد الاول لما كان لا يقول بتعدد اسماء الله
تعالى واتقسامها الى ماهو عين او غير اولعين ولا غير معنى وبهذا يسقط ما ذكره
الامام الرازي من ان لفظ الاسم مسمى بالاسم لا بالفعل والحرف فهنا الاسم والمسمى
واحد ولا يحتاج الى الجواب بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع
والمسمى هو من حيث انه مدلول وموضوع له بل فرد من افراد الموضوع له فتقاربا
قلنا نعم الا ان وجه تمسك الاولين ان في مثل سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذي هو
من جملة الاسماء مسماء الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به مسماء الذي هو الذات
الالهية الا انه يرد اشكال الاضافة ووجه تمسك الآخرين ان في قوله تعالى والله الاسماء
الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن والرحيم والعليم والقدير وغير ذلك مما هو
غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو ذات الواحد الحقيقي الذي
لا تعدد فيه اصلا فاقبل قد ظهر ان ليس الخلاف في لفظ الاسم وانه في اللغة موضوع
لفظ النفي اولمساء بل في الاسماء الى من جعلتها لفظ الاسم ولا خفاء في انها اصوات
وحروف متغيرة لمدلولاتها ومفهوماتها وان اريد بالاسم المدلول فلا خفاء في ان
مدلول اسم النفي ومفهومه نفس مسماء من غير احتياج الى استدلال بل هو لغو
من الكلام بمنزلة قولنا ذات النفي ذاته فواجه هذا الاختلاف المستمر بين كثير
من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع في كلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد به نفس
لفظه كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء لفظه يعبر عنه

البحث الثاني اسماء الله تعالى توقيفية ١٧١ خلافا للمعركة والقاضي مطلقا ولقنن في الصفات وتوقف امام

الحرمين وعمل النزاع
ما انصف الباري
بمنه ولم يرد اذن
ولانتم به ولا يبر ادفع
وكان شعرا بالجلال
من غير وهم اخلاق
لنا انه لا يجوز في حق
التي صلى الله عليه
وسلم لئلا يرضيه
آحاد الناس قالوا
شاع في سائر اللغات
قلنا غير محل النزاع
قال الامام الحنبل
والحرمة من احكام
الشرع فينوقف
على دليل شرعي
ولاعبرة بالقياس في
الاسماء والصفات
قلنا التسمية من العمليات
وقال الفراء في احزاه
الصفات اخبار
بصفات مدلولاتها
فيحوز بدلائل اباحة
الصديق بل استحبابه
اللائحة بخلاف التسمية
فانه تصرف في المسمى
فلا يصلح الاثارة
الولاية وانما لم يحرم
مثل الماروف واللفظ
لما فيه من وهم
الاخلاق ولا بمثل
الحارث والزارع
لعدم الاجلال من

كقولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وقد لوردنا لهذا زيادة توضيح وتفصيل في
قوائد شرح الاصول ثم اذا ارد المصنف وقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان
جنس والاسنان نوع وقد يراد بعض افرادها كقولنا جاهد في انسان ورايت حيوانا
وقد يراد جزؤها كالتعلق او طرأ لها كالتضاحك فلا يعدان يقع بهذا الاعتبار
اختلاف واختيار في ان اسم الشيء نفس مسماه ام غيره (قال المصنف الثاني ٧) لاختلاف
في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا وردا في الشرع وعدم
جواره اذا ورد منه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولانتم وكان هو موصوفا بمعناه
ولم يكن اطلاقه هو ماعا تسهيل في حقه فعدنا لا يجوز وعند المعركة يجوز واليه مال
القاضي ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الفراء الى رحمة الله فقال
يجوز الصفة وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس
الذات وبشكل هذا يمثل الله اسماء للعبود والكتب اسماء للكتبوب والرحم اسماء للمارم
من العظام او يلى وابناء الزمان والمكان والآلة ولعل المتكلم يلزم كونها صفات
وان كانت اسماء عند التهمة وقد اوردنا تمام تحقيق الفرق في قوائد شرح الاصول لنا انه
لا يجوز ان يسمى النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس من اسمائه بل لومى واحدا من افراد
الناس بما لم يسم به ابواه لما ارتضاه فالبارى تعالى وتقدس اولى قالوا اهل كل لغة
يسمونه باسم يخص بملتهم كقولهم خدائى ونكرى وشاع ذلك وذاع من غير تكبر
وكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع دليلا على الاذن الشرعي وهذا ما قاله لاحلاف
فما يرادف الاسماء الواردة في الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز وعدمه الحل
والحرمة وكل منهما حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي واثبات اياهما في العمليات
دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من باب العمليات وافعال اللسان وقال الامام
الفراء في اجراء الصفات اخبار ثبوت مدلولها فيحوز عند ثبوت المدلول الاسماء
بالدلائل الدالة على اباحة الصديق بل استحبابه بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى لا ولاية
عليه الاثبات والذات ومن يجري مجرى ذلك فان قيل فله لا يجوز مثل الماروف والماعول
واللفظ والذى وما شبه ذلك قلنا لما فيه من الابهام لشهرة استعماله مع خصوصية منع في حق
البارى تعالى فان المعرفة قد تشعبت سبق عدم العقل بما يعمل العالم ايمانه ويمنه
واللفظ والذات بسرعة ادراكها فليجوز كذا جميع الانفاط الدالة على الادراك حتى قالوا
ان الدراية تشعب بضرب من الحيلة وهو اعمال الفكر والرؤية وفيه ايهام لا يجوز بدون
الاذن واما كالتصوير والشكور والحليم والرحيم فان قيل قد وجدنا من الاوصاف
ما يمنع اطلاقها مع ورود الشرع بها كاللكر والسهرى والمزول والمشي والحارث
والزارع والارحم قلنا لا يفتي في صحة الاحراء على الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب
والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ووطأة

﴿مَدْلُولُ الْاسْمِ قَدْ يَكُونُ نَفْسُ الذَّاتِ وَقَدْ يَكُونُ مَأْخُذًا﴾ ١٧٢ ﴿باعتبار الاجزاء وبعض العوارض

الصفات والافعال
والسلوب والاضافات
وبهذا الاعتبار
كثرت اسماء الله تعالى
ولاخفاء في امتناع
الناسي واختلاف
في الاول وزعموا انه
فرع الاختلاف في
العلم بالذات وليس
بشيء لجواز ان يكون
الواضع هو الله تعالى
او يكتفى بالعلم بالذات
بوجوده ما قلناه ذهب
المحققون الى ان الله
علم لذات كان قبل
ما يصح ان يصف
الباري تعالى كثير
جدا وقد ورد في
في الكتاب والسنة
ما يزيد على مائة
ونجسين فما وجه
الحصر في التسعة
والتسعين فلما بعد
تسليم دلالة اسم العدد
على نفى الزيادة ويحوز
ان يكون قوله صلى الله
عليه وسلم من احصاها
دخل الجنة في موقع
الوصف وكون
الاسم الاعظم داخلا
فيها مهما لا يعرفه
الا الخاصة او خارجا
وزيادة شرفها

ادب (قال المبحث الثالث ٧) مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وقد يكون
مأخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون مأخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب
والاضافات ولاخفاء في كثرة اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع ما يمكن باعتبار
الجزء لتزده عن التركب واختلوا في الموضوع لنفس الذات فقبل جائز بل واقع
كقول الله فان الجمهور على انه علم لذاته المخصوصة وكونه مأخوذا من الاله بخذف
الهزة وادغام الهمزة مستقانا من الاله اوله وله اوله يليه اذا احبب اوله يلوه اذا
ارتفع او غير ذلك من احوال الصيغة والفائدة لا في العلية ولا يقتضي الوصفية وقيل
غير جار لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع وهو لا يدل العقول الى العلم بحقيقة الدات واجب
بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى وبانه يكتفى معرفة الموضوع عنه بوجه من الوجوه
ككونه حقيقة ذات واجب الوجود فال موضوع له ان يكون هو الذات مع انه لا يعرف بكنه
الحقيقة واما الاستدلال بان اسم الله تعالى لا يكون الاحسان والحسن انما هو بحسب الصفات
دون الدات وبن اسم العلم انما يكون لما يدرك بالحسن ويتصور في الوهم وبان العلم قائم
مقام الاشارة ولا اشارة الى الباري تعالى وبار العلم لا يكون الا لفرس التميز من المشاركات
النوعية او الجنسية فلا يخفى ضعفه فان قيل اعتبار السلوب والاضافات يقتضي كثرة
اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا الهي بحسب لانها هي الاضافات والمعارف
فاوجه التخصيص بالتسعة والتسعين على ما سبقه الحديث على انه قد دل الداء المأثور
عن النبي صلى الله عليه وسلم على ان الله تعالى اسما لم يعلم احد من خلقه واستأثر بها
في علم الغيب عنده وورد في الكتاب والسنة اسماء خارجة عن التسعة والتسعين كاباري
والكافي والدائم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم والقريب والوتر
والفاطر والعلام والملئك والاكرم والمدير والرفع وذو الطول وذو المارح وذو
الفضل والحلاق والمولى والتصير والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل
التوب وخافر الذنب وموج لليل في الهار وموج الهار في الليل ومخرج الحى من الميت
ومخرج الميت من الحى والسيد والحام والنان ورمضان وقد شاع في عبارات العلماء
المريد والتكلم والشيء والوجود والذات والازلى والصانع والواجب وامثال ذلك
لا يجب بوجوه الاول ان التخصيص على اسم العدد ربما لا يكون انفي الزيادة بل لفرس
آخر كرية الفضيلة مثلا الباري ان قوله من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف
كقولك للامير عسرة عثمان يكون مهملة بمعنى ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات
او ان هذا القدر من علمه الجنة كاف للمهمة من عبر افتقار الى الاخرين فارقيل ان كان اسمه
الاعظم خارجا عن هذه الجنة فكيف ينحصر ماسواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف
يصح انه بما يخص معرفته نبي اوولى وانه سبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل
ان اصف بن برخيا انما جاء بعرض ملئ من لانه قد اوتى الاسم الاعظم فلما يحتمل ان يكون

بالسبب الى ما عداها على ان الرواية المستقلة على تفصيل التسعة والتسعين من غيره من المحدثين من (خارجا)

خارجا وان يكون زيادة سرف اتسعة وتسعين وجلالتها الاضافة الى ما عدا ما وان يكون
 داخلها لا يعرفه بعينه النبي او اولي الثالث ان الاسماء مضمصرة في التسعة والتسعين
 والرواية المسخة على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح ولاخية من الاضطراب
 والتغير وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها متعنا وعلى هذا يظهر معنى قوله
 عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر او جعل الاسماء التي سمى بها نفسه تسعة وتسعين ولم
 يكملها مائة لانه وتر يحب الوتر ويكون معنى احصائها الاجتهاد في التقاطعها من الكتاب
 والسنة وجمعها وحفظها على مثال بعض المحدثين انه سمع عندي قريب من ثمانين
 يشتمل عليه الكتاب والصحيح من الاخبار والباقي ينبغي ان يطلب من الاخبار بطريق
 الاجتهاد والمشهور ان معنى احصائها عددها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه
 ينبغي ان تذكر بلا حرا ل يكون احصاءها وبشكل عام ومضاف كالمالك وذو الجلال
 وقيل حفظها او التأمل في معانيها (قال المقصد السادس في السميات وفيه
 فصول) اربعة مباحث السورة وملحقات الاسماء والاحكام وما يلازمها
 ومباحث الامامة (قال الفصل الاول في النبوة وفيه مباحث) وهو كون الانسان
 مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي مأخوذا من السورة وهو الارتقاء لطلو شانه
 واستمراره كما امر النبي معنى الطريق لكونه وسيله الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل
 كالسورة وان كان من السورة هو المبرر لانه من الله تعالى فلي قلب الهمة واوامم الادغام
 كالسورة (قال البحث الاول النبي اسما يشبه الله تشاوخ ما لوحى اليه وكذا الرسول
 وقد خصص عن) له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي واعترض اورد في الحديث
 من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقبلي هو من له كتاب او سمع بعض احكام
 الشريعة السابقة والتي قد يخالف عن ذلك كيوثق عليه السلام وفي كلام بعض العقلاء
 ان لرسول صاحب الوحي واسطة الملك والتي هو الخبر عن الله تعالى بكتاب او الهام
 او قس في المأمور البينة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين فيها من حكم ومصالح
 لا تحصى منها معاضة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته ثلاثا
 يكون للناس على له حجة بمدارسل ومنها استفادة الحكم من النبي في الاستئصال العقل
 مثل للكلام ولرؤية والمعاد الحسني ومنها ازالة الخوف الحاصل عند الايمان باحسنات
 لكونه تصرفا في ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة ودها بيان حال
 الافعال التي تحسن ثاره وتفتح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواضعها ومنها بيان منافع
 الاقضية والادوية ومضارها التي لا تأتي بها البهيرة الامم ادوار واطوار مع ما فيها
 من الاخطار ومنها تكميل القوس الشرعية بحسب استعداداتهم المختلفة في العبادات
 والعمليات ومنها تعليم الصنائع الحفية من الحاجيات والضروريات ومنها تعليمهم
 الاخلاق القاضية الراحة الى الاشخاص والسيارات الكلية العائدة الى الجماعات من

٢ خص بشريعة
 وكتاب والبينة
 لخصه واصالح لانفصلي
 لطف من الله تعالى
 ورحمة يختص بها
 من يشاء من عبادهم
 غير وجوب عليه
 خلافا للمعتزلة ولا عنه
 خلافا للمعتزلة وبعض
 المكابن ذهبا الى ان
 مقتضى الحكمة يجب
 ان يقع لامتناع الله
 كالمعلوم وقوعه
 لامتناع الجهل
 من

للنازل والمدن ومجها الاخبار بتفاصيل ثواب الطبع وعقاب العاصي وتخييا في الحسنة
وتعذيرا عن السيئات التي غير ذلك من القوائد فلهدا قالت المعقولة بوحوبها على الله
تعالى والفسلفة بلزومها في حفظ نظام العالم على ماصي* والحاصل ان النظام المؤدى
الى صلاح حال النوع على العموم في الماش والمعاد لا يتكفل الا بصفة الانبياء فيصيب على الله
عند المعقولة لكونه لطفا وصلاحا للابد وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام المستحيل
تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهر وقالوا انها
من مقتضيات حكمة البارئ عز وجل فيسهل ان لا يوجد لاستفالة السفة عليه كما ان
ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستفالة الجهل عليه ثم طولوا في ذلك وهو لو اهل
ضروب من الاستدلال مزجوها الى ما ذكرنا من لزوم السفة والبعث كما في خلق
الاغذية والادوية التي لا تتغير عن السموم الهلكة الا بخارج لا يتعاسر عليها المتعلا ولا يني
بها الا هار وخلق الابدان التي ليس لها دون الغذاء الا القضاء وخلق نوع الانسان المتفتر
في البقاء الى اجتماع لا يتنظم بدون بنة الانبياء وكخلق العقل المائل الى الحسن والتافر
عن التبايع الجازم بان شرفه وكأله في العلم بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضياتها من الاعتدال
والاجتناب وانه لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يفتقر الى بيان من يوجد هادوا على
الايان بالبعث منها والاشهاد على البعض كالجملة من الخطاب فان خلق العقل مائلا
الى الحسن فافرا عن التبايع بمنزلة الخطاب في كونه دليلا على الامر والنهي اللذين
هما من الصفات القائمة بذاته تعالى اذ لا معنى لهما سوى الدعوة الى البياشرة والامتناع
وكما في جعل بعض الافعال بحيث قد يمد عاقبته فيصيب وقد يمد فيهم كالصوم مثلا
فلولم يكن له بيان من الشارع لكان في ذلك اباحة ترك الواجب واباحة مباشرة المحذور
وهو خارج عن الحكمة فظهر بهذه الوجوه وامثالها انه لا بد من النبي الذي ولهذا
كان في كل عصر للعقلاء نبي او من خلفه في اقامة الدليل السعي وكان الغالب على
التمسكين بالشرائع سلوك طريق الحق وسيل النجاة والرشاد مع اشتغالهم باكتساب
اسباب الماش وخلوا اكثرهم عن صناعة النظر وحذافة الذهن وعلى الفلاسفة المتشبهين
بازال العقل العدول عن الصواب والوقوع في الضلال مع رجاحة عقولهم ودقة
انظارهم واقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف الالهية والعلوم القبيية وانت
خير بان في ترويج امثال هذا المقال توسيع مجال الاعتزال فانهم لا يتبنون بالوجوب
على الله تعالى سوى ان تركه لقصد محمل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة فالحق ان
البينة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فضلها ولا يفتح تركها على ما هو المذهب في سائر
الاطراف ولا يقتضي على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله
تعالى يخصص برحمته من يشاء من عباده وهو اهل بحث بمعمل رسالته (قال والمكرين) (١)
المنكرون النبوة منهم من قال باصطانتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج

الادلة او خلق العلم
الضروري الثاني
انها ليست لان ما حسن
معتلا بفسل وما فصح
يترك وما لم يحسن ولم
يصح بفعل حسب
المصلحة ورد بانها
تضاد العقل فيما
يستقل وتماوله فيما
لا يستقل وتدفع
الاحتقال فيما يظن
وتكون الطريق فيما
لا يدرك مع ان
التعويض الى العقول
المختلفة مظنة اختلال
النظام الثالث ان
جباها على التكليف
بما لا يتفعل به العبد
لتضرره ولا المبود
تعالجه مع ما فيه من
مثل السر من التوجه
النام و رد بان انفعه
جدا غاب الرابع ان
في الشرايع ما يشمر
بانها ليست من عند
الله كاقفال الصلوة
والحج والوضوء
والنسل وغير ذلك
من الامور الخارجية
عن قانون العقل ورد
بانها ابتلاء وتأكيذ
للملكة الامتثال عند

اليها كالبهائم جمع من الهند اصحاب برهام ومنهم من لم ذلك من عقابهم كالفلاسفة
 التافين لا اختيار الباري وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر وزوجه من السموات
 ومنهم من لاح ذلك على افعاله واقواله كالصيرين على الغلظة وعدم البهالة ونفي
 التكليف ودلالة المجربات وهؤلاء آحاد واوباش من الطوائف لاطشمة مسببة يكون
 لها مله ونفلة وبالجملة للذكرين شبه الاولى ان البشة تتوقف على علم المبحث بان
 الباعث هو الله تعالى ولا سبيل الى ذلك والجواب المنع بلوازل ان ينصب دليلا او يخلق
 علما ضروريا فيه الثانية وهي البرهنة ان ما جاء به النبي اما ان يكون موافقا للعقل
 حسنا عنده فيقبل وبطل وان لم يكن نبي او مخالفا له فيعاضده فيرد ويترك وان جاء به
 النبي واياما كان لا حاجة اليه فان قيل له لا يكون حسنا عند العقل ولا فيه قلنا فيعمل
 عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يمرض نفع الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط
 والجواب ان ما وافق العقل قد يستقل بعرضه فيعاضده النبي ويؤكد بمزلة الأدلة
 العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل فيدل عليه ويرشده وما يضاف العقل قد لا يكون
 مع الجزم فيدفعه النبي او يرض عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا يفهم قد يكون حسنا
 يجب ضله او قبيحا يجب ترك هذا مع ان القول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع
 والتنازل ومفض الى اختلال النظام وان فوائد البشة لا تنحصر في بيان حسن الاشياء
 وقبها على ما تقدم الثالثة ان العبد في باب البشة هي التكليف وهو عبث لا يليق
 بالحكيم اذ لا يستل على فائدة لا بد لكونه في حق مضرة باجرة ومشقة طاهرة ولا للوجود
 لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع وايضا انه شغل للقلب عما هو غاية الاجال ونهاية
 الكمال اهي الاستتراق في معرفته والثناء في عظمته والجواب ان مضاره الناجزة
 قليلة جدا بالنسبة الى منافعتها الدنيوية والاخرية الظاهرة لدى الواقفين على
 خواهر السريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الخفية واذا تأملتم
 فالتكليف صرف الى ما ذكرتم لا شغل عنه على ما فهمتم الرابعة وهي لاهل الخلافة
 المنهكمين في اتباع الهوى وترك الطاعة انا نجد السرايع مستهة على افعال وحيث
 لا شك في ان الصانع الحكيم لا يستبرها ولا يأمر بها كاشاهد في الحج والصلوة وكقتل
 بعض الاعضاء ثلثت بعض آخر الى غير ذلك من الامور المارحة من قانون العقل
 والجوارح انها امور تعبدية اعترضها التسارع ابتلاء للكافرين وتطويعا لنفوسهم
 وتأكيد الملكة امتثالهم الاوامر والنواهي وامل فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الله
 والاراضون في العلم وقد اشار اليها بعض الحائضين في بحار اسرار الشريعة الحامسة
 القدح في نبوت المجربة ووجه دلائلها ونفلا سياقي باجوبتها (قال المبحث الثاني
 المجزة ٧) مأخوذ من الجز المقابل للقدرة وحقيقة الانجاز اثبت الجز استبر لاظهاره
 ثم استند مجازا الى ما هو سبب الجز وجعل اسمها فالتاء للقل من الوصفية الى الاسمية كما

٧ امر خارق للعادة
 مقرون بالتعدي و
 عدم المعارضة وقيل
 امر قصد به اظهار
 صدق من ادعى النبوة
 والرسالة وزاد
 بعضهم قيد موافقة
 الدعوى وبعضهم
 مقارنة زمن التكليف
 اذ عند انقراضه
 تظهر الخوارق لا
 قصد التصديق من

في الحقيقة وقيل لليلة كما في العلامة وذكر امام الحرمين بناء على رأى الاشعري ان
هنا تبوؤا آخر هو استعمال الجز في عدم القدرة كالجمل في عدم العلم وهو في الحقيقة
معد للقدرة وانما يتعلق بالوجود وبما يقدر عليه حتى ان يحجز الزمن انما هو عن التصود
بمعنى انه وجدته اضطرار الاختياراً فلتحقق الجز عن المعارضة لوجدت المعارضة
الاضطرارية والمجزة في العرف امر خارق للمادة مقرون بالهدى مع عدم المعارضة
وانما قال امر ليتناول الفعل كاستحجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار
ومن اقتصر على الفعل جعل المجزة ههنا كون النار رداً وسلاماً او بقاء الجسم على
ما كان عليه من غير احتراق واحترز بقيد المقارنة للهدى عن كرامات الاولياء
والسلامات الارهاصية التي تتقدم بسنة الالباء وعن ان يتخذ الكاذب مجزة من مضى
من الانباء حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة عن السهر والشبهة كذا ذكره الامام
الرازي وفيه نظر اما اولاً فلاته لا بد من قيد الظهور على يد المدعى ومن جهته
احترازاً عن ان يتخذ الكاذب مجزة من يعاصره من الانباء حجة لنفسه وعن ان يقول
مجهزى ما ظهر متى في السنين الماضية فقد صرحوا بانه لا عبرة بذلك ومن قيد الموافقة
للدعوى احترازاً عما اذا قال مجهزى نطق هذا الجاد فناطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال
الشيخ ابو الحسن هي فعل من الله تعالى او قائم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق
وقال بعض الاصحاب هي امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة واما ثانياً فلان
القوم عدوا من المجهزات ما هو متقدم غير مقرون بالهدى ولا مقصود به اظهار
الصدق لعدم الدعوى حيثئذ كاطلال الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك واما ثالثاً
فلان المجزة قد تتأخر عن الهدى كما اذا قال مجهزى ما يظهر متى يوم كذا فظهرت
ويمكن الجواب عن الاول بان ذكر الهدى مشعر باليقين فان معناه طلب المعارضة
فيما حمله شاهداً لدعونه وتنجيز الغير عن الايمان بمثل ما ابداه تقول تعدت فلاناً
اذا باربته الفعل ونازحته القلبية وتحدته القراءة اي قراءه بالهدى يحصل رطل
الدعوى بالمجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم يكن مجزة وكذا
لو ادعى الرسالة فظهرت الآية من غير اشارة منه بالهدى قالوا ويكفي في الهدى
ان يقول آية صدق ان يكون كذا وكذا ولا يحتاج الى ان يقول هذه آيتي ولا يأتي
احد بمثلها ففعل هذا لا تكون مجزة نبي ماض ولا معاصر مجزة للغير وعن الثاني
ان عد الارهاصات من جملة المجهزات انما هو على سبيل التليب والتشبيه والمحققون
على ان خوارق العادات المتلفة ببسطة النبي اذا كانت متقدمة فان ظهرت منه فان
شاعت وكان هو مظلة البسطة كما في حق نبينا عليه السلام حيث اخبر بذلك بعض اهل
الكتاب والكهنة فارهاص اي تأسيس لقاعدة البسطة والافكرامة محضة وان ظهرت
من غيره فان كان من الاخبار فكذلك اي ارهاص او كرامة والافارهاص

وكذا امكان نقلها الى الغائبين واما وجه دلالتها فهو انها بمنزلة صريح التصديق كما اذا ادعى احد انه رسول
هذا الملك فطوب بالجملة فقال ان بخالف الملك طاعته ويقوم من سريره ثلاث مرات ففعل وهذا توضيح للثالث
لا استدلال بقياس الغائب على (١٧٧) الشاهد فلا قبل ههنا انواع احتمالات لا يثبت معها المقصود الاول

ان يستند ذلك الامر
الى المدعى الخاصة
في نفسه او مزاج
في بدنه او اطلاع منه
على بعض الخواص
او الارضاع الفلكية
او الى ملك او جني
او غير ذلك الثاني
ان يكون ابتداء حادثة
او تكررها بما لا يكون
الا بعدد هور الثالث
ان يكون مما يعارض
ولم يعارض لفرض
او عورض ولم يتصل
للمانع الرابع ان لا يكون
لفرض التصديق اما
لانها افرض او لتبوت
فرض آخر كاطف
المكلف او اجابة
الدعوة او مجرة لشي
اخر او ابتلاء للمباد
او اضلال لهم وبعد
كونه بمنزلة صريح
القول بانك صادق
فاما بغير اذا استحال
الكذب في اختياره
وما ذلك الا بالسمع
فالجواب اجالا ان
الاحتمالات العقلية

محض كظهور التور في جبين عباده او ابتلاها اذا ظهرت على من ادعى الالوهية
فان الدلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعى النبوة فلماذا جوزوا اظهارها
على يد المتأله دون النبي ومن الثالث ان التأخر ان كان بزمان يسير بعد منه في
العرف مقارنا فلا اشكال وان كان بزمان متطاوّل بالمجرة متدن من شرط المقارنة هو ذلك
القول المتأخر فانه اخبار بالنبي لكن العلم بتأخره الى وقت وقوع ذلك الامر
ومن جعل المجرة نفس ذلك الامر فهو لا يشترط المقارنة وعلى التقديرين لا يصح
من ذلك النبي تكليف الناس بالتزام الشرع ناجز الانتهاء المجرة او العلم بها لكن لو بين
الاحكام وخلق التزامها بوقوع ذلك الامر مع عند الامام ولم يصح عند القاضي
ثم المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر منه عن ليس في واما من بني آخر فلا امتناع
وزاد بعضهم في تفسير المجرة قيّدا آخر وهو ان يكون في زمان التكليف لان ما يقع
في الآخرة من الخوارق ليست بمجرة ولان ما يظهر عند ظهور اشراط الساعة
وانتهاء التكليف لا يشهد بصديق الدعوى لكونه زمان نقص العادات وتغير الرسول
(قال واما امكانها فضروري ٦) فمحض بعض التكرير للنبوة في المجزئات بان تغير يز
خوارق العادات سفلة از لوجازت لجاز ان يتقلب الجبل ذهابا وبهردها والمدعى
للبوة شخص آخر عليه ظهرت المجرة الى غير ذلك من الحالات وبعضهم بانها على
تقدير ثبوتها لا يثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يثبت اليقين
لان جواز الكذب على كل احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الاحاد ولا نه
لو افاده لافادة خبر الواحد لان كل طبقة يفرض عدد التواتر ضد نقصان واحد منه
ان يثبت مفيدة اليقين وهكذا الى الواحد فظاهر وان لم يثبت كان المفيد هو ذلك الواحد
الزائد ولاه غير مضبوط بعدد بل ضابطه حصول اليقين فثبت اليقين بما يكون دورا
والجواب من الاول ان الراد بمخوارق العادات امور ممكنة في نفسها بمنزلة في العادة
بمعنى انها لم يميز العادة بوقوعها كاتقلاب العصا فامكانها ضروري وابتدائها
ليس ابعد من ابتداء خلق الارض والسماء وما بينهما والمجزم بعدم وقوع بعضها
كاتقلاب الجبل والبحر وهذا الشخص وامثال ذلك لا ياتي الامكان الذاتي على ما سبق
في صدر الكتاب وعن الثاني بان التواترات احد اقسام الضروريات فامتنع فيها
ما ذكر مع انه ظاهر الاندفاع لاستحقاق الجواب واما وجه دلالتها اي وجه دلالة
المجرة على صدق الرسالة انها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق مناجرت الصادقة

لاتنا في حصول العلم القطعي (٢٣) (في) كما في سائر العادات ونفصلا اولاما باننا لان ما يؤثر
سما في مثل هذه الترابيب الالهة تعالى على ان مجرد التمكن كاف في افادة المطلوب وثانيا بان الكلام في ما قلنا اننا خارق
للعادة وان المجدين يعجزوا عن معارضته مع غرض الإهتمام وكالاستدلال ولهذا كانت مجرة كل نبى من جنس ما غلب

٧ على اهل زمانه
 كالمهرق زمن موسى
 عليه السلام والطب
 في زمن عيسى عليه
 السلام والموسيقى في
 زمن داود عليه السلام
 والفصاحة في زمن
 محمد صلى الله عليه وسلم
 وثالثاته اخفاه في
 رتب النفايات على
 افعاله وان لم تكن
 اضرار على الانا الذي
 سوى انها تدل على
 تصديق قائم بذاته
 سواء كان فرضا
 او لم يكن واربعا ان
 ظهور المجزة على يد
 الكاذب وان جاز هفلا
 فمعلوم الانتفاء قطعا
 ومثمن قال باسما الله
 لافضائه الى التعجير
 عن الادلة على صدق
 دعوى الرسالة اولان
 الصدق لازم لها بمزلة
 العلم لاثان الفعل اولان
 التسوية بين الصادق
 والكاذب سفسه
 وخامسا انها قيد العلم
 بالصدق من غير افتقار
 الى اعتبار اخبار من
 الله بمزلة ان يقول
 جعلتكم رسولا وانفأت
 الرسالة فيك متى

من ان الله تعالى يخلق صفيها العلم الضروري بصدقه كما اذا قام رجل في مجلس ملك
 بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان بضافت
 هذا الملك طاعة ويقوم من سريره ثلاث مرات ويصدق فضل طاعة يكون تصديقه
 ومقيدا للعلم الضروري بصدقه من غير اتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب
 على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يستبرئ في العليات لا فائدة الفطن وقد اعترضوه
 بلا جامع لا فائدة اليقين في العليات التي هي اساس ثبوت الشرايع على ان حصول العلم
 فيما ذكرتم من المثال انما هو بشواهد من قرائن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح
 واغتراب دون الاستدلال ولا مدخل لشاهدة القرائن في اقامة العلم الضروري لحصوله
 للقائين من هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم والمخاضرين فيما اذا فرضنا الملك في
 ينشئ فيه قبوره ودونه يجب لا يقدر على تحريكها احد سواء وجعل مدعى الرسالة
 سمجة ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته فضل فان قيل ههنا احتمالات تنفي الدلالة
 على الصدق في الجرم به وهي انواع الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى
 بل يستند الى المدعى بخاصية في نفسه او مزاج في بدنه او اطلاع منه على خواص في
 بعض الاجسام فيخذها ذرية الى ذلك او يستند الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات
 كوكبية او ضاع فلكية لا يطلع عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب الثاني احتمال
 ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة اراد الله اجراها او تكرر عادة لانه يكون الا في
 دهور متطاولة كمود التوابت الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون مما يعارض الاله
 لم يعارض لعدم بلوغه الى من يقدر المعارضة او المواجهة من القوم وموافقة في اعلاء
 كنهه او خوف اولاستهانة وقلة مبالاة ولا اشتغال بما هو اهم او عورض ولم يقل للمانع
 الرابع احتمال ان لا يكون لفرض التصديق اما انتفاء الفرض في فعله على ما هو المذهب
 واما لشبوت فرض آخر مثل ان يكون اطلاقا بملك او اجابة لدعوه او مجزة لشي آخر
 او ابتلاء لمبعد لينال الثواب بالتوقف عن وجبه او النظر والاجتهاد في دفعه كما في ازال
 التشابه او اضلالا للخلق على ما هو المذهب عندكم من ان الله يضل من يشاء من عباد
 وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المجزة بمنزلة صريح القول من الله تعالى بان
 المدعى صادق فهو لا يوجب صدقه الا بعد استهانة الكذب في اخبار الله تعالى ولا سبيل
 الى ذلك بدليل السمع لزوم الدور ولا بدليل العقل لارتبائه ان الكذب فيجرح وهو على الله
 تعالى مستحيل وثبوت المتقدمين بغير دليل السمع في حجب المنع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات
 والتجوزات العقلية لا تفي العلوم العادية الضرورية القطعية فحقن قطع بمحصول
 العلم بالصدق عقيب ظهور المجزة من غير انتفاء الى ما ذكر من الاحتمالات لابانتي ولا
 بالاثبات كما يحصل في المثال المذكور وان كان الملك ظلوما غشوما كذوبا لا يبالي باخواه
 رعيته والاستهزاء رسه وتفصيلا اولانا يتينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله وحده سيما

في مثل احياء الموتى واقلاب الصحابة وانتفاق القمر وسلام الحجر والمدد على ان
 مجرد التكليم ونزك الدفع من قبل الحكيم القادر المختار كلف في اعادة المطلوب ولهذا
 ذهب المعتزلة الى ان المجزئة تكون فعلا لله تعالى او واقعا بامر او بتكليفه وتانيا ان
 كلانا فيما حصل الجزم باله خارق للعادة وان المهدين يحجزوا عن معارضته مع كونهم
 احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكما لهم فيه وفرط اهتمامهم
 بالمعارضة وتوفرده واهيهم ولهذا كانت مجزئة كل نبي من جنس ما ضل على اهل زمانه
 ونها الكوا عليه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى عليه السلام والطب في زمن عيسى
 والموسيقى في زمن داود والفضاحة في زمن محمد صلى الله عليه وسلم وثالثا انه لا خفاء
 ولا خلاف في ترب الغايات والاثار على بعض افعاله وان لم يجعلها اعراضا له على انا
 لا نقول انه فعل المجزئة نفرض التصديق بل انها دلت على تصديق من الله تعالى قائم
 بذاته سواء جعل من جنس العلم او كلام النفس او غيرها ورابعا ان ظهور المجزئة على
 يد الكاذب لا يرض فرض فرض وان جاز عقلا بناء على قبول قدرة الله فهو بمنح عادة
 معلوم الانشاء قطعا كما هو حكم سائر العاديات وهذا ما قام القاضي ان اقول ان ظهور
 المجزئة بالصدق احد العاديات فاذا جوزنا انهما من مجراها جاز اخلاء المجزئة عن
 اعتقاد الصدق وحيث يجوز اظهاره على يد الكاذب وامادون ذلك فلا لاصحالة
 العلم بصدق الكاذب ومنا من قال باسقاطه عقلا فالسبح لافضاله الى التغيير عن اقامة
 الدلالة على صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مندول بها
 لازم بمزلة العلم لان العلم بالفضل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال
 والماتريدي لا يجهل التسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والمنبي
 وهو سفة لا يليق بالحكيم وخامسا ان مجرد اظهار المجزئة على يده يغيدنا العلم بصدقه
 وتصديق الله اليه من غير اختصار الى اعتبار كلام واخبار ومن هنا يصح التمسك بخبر
 النبي في اثبات الكلام وامتناع الكذب والنقص على ما مر والى هذا يشير ما قال امام
 الحرمين انا نجعل اظهار المجزئة تصديقا بمزلة ان يقول جعلته رسولا وانشأت
 الرسالة فيه كقولك جعلتك وكلا وامتنعت لثاني من غير قصد الى اخبار واعلام
 بما ثبت ومحصوله انه يعتبر القول فيه انشاء لاخبارا واما لو لم لثاني الكذب عنه بشير
 خبر النبي على ما سبق فلا اشكال (قال خاتمة ٢) لا خفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم
 لضروري كعلم الصديق رضى الله تعالى عنه وبغير من ثبت عصمته عن الكذب
 كنصوص التوراة والانجيل في نبوة فيينا عليه السلام وكاخبار موسى عليه السلام بنبوة
 هارون وكاتب ووسع عليهم السلام فيما ذكر امام الحرمين من انه لا يمكن نصب دليل
 على النبوة سوى المجزئة لان ما يقدر دليلا ان لم يكن خارقا للعادة لو كان خارقا ولم يكن
 مقرونا بالبدعوى لم يصلح دليلا للاتفاق على جواز وقوع الحوارق من الله تعالى

٢ طريق اثبات النبوة
 على الاطلاق على
 التكرين هو المجزئة
 لا خبر وهذا لا ينافي
 خلق العلم لضروري
 بها او ثبوتها باخبار
 من يبي آخر او كتاب
 متن

٢ قال الحكماء ان الانسان يحتاج في نميشه الى اجتماع مع بني نوعه وتشاركه لايم الامتاع ملات ومحاضرات تفتقر الى قانون متفق عليه يقرره على ماينبغي من تميز من الآخرين بخصوصية من قبل خالق الكل وأبنت تقتضوا الاقرار به والالتقاء له وهي بحسب القوة الانسانية الاطلاع على ١٨٠٠٠ المقيبات لاتصال النفس بالنفس

و بحسب القوة الجوانية باعتبار الحركات ظهورا فاعمال يعجز عن امثالها امثاله كحدوث رياح وزلازل و حرق و غرق و هلاك اخصاص ظالمة ومدن فاسدة ونحو ذلك لاخصاص النفس بقوة التصرف فيها عدا بدنهان من الاجسام و باعتبار السكنات الاساك من القوت مدة غير معتادة لا ينجذب النفس الى عالم القدس واستبهاها القوة الساذية وخواصها من ههنا جاز ان تشمل لقوته التخصيلة الكاسلة العسول المجردة والنفس السوءية سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم الناصر اشباح مصورة تتسلطه وتحدث في سمعه كلاما مظلوما يحفظ ويتلى

ابتداء محمول على ما يصلح دليلا للقوة على الاطلاق وحجة على التكرين بالنسبة الى كل نبى حتى الذى لا نبى قبله ولا كتاب واما ما سأتى من الاستدلال على نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بما شاع من اخلاقه واحواله فمأخذ الى الهجرة على ما تبين ان شاء الله تعالى (قال المبحث الثالث ٢) في طريقة الفلاسفة هم يقرون بالاحتياج الى النبي والسريسة و يثبتون الهجرة لكن يقررون ذلك على وجه لا يوافق ما علم بالضرورة من الدين اما تقررهم في الاحتياج الى النبي فهو ان الانسان مدنى بالطبع اى يحتاج في نميشه الى التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه للتعاون والتشارك في تحصيل ما يحتاجون اليه من الغذاء الموافق واللباس الواقى من الحر والبرد والسكن اللايم بحسب الفصول المختلفة والسلاح الحامى من الباع والاعداء فان كل ذلك مما يحصل بالصناعات ولا يمكن للانسان الواحد القيام بجميعها بل لابد من ان يغير هذا ذلك وذلك محيط آخر وآخر بغض الابرة له الى غير ذلك من المصالح التى لا بد للنوع بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك لايم الامتاع ملات فيما بينهم ومحاضرات ولا ينظم الاقانون متفق عليه مبنى على العدل والانصاف ضابطا لما لاحصر له من الجزئيات لتلايق الجور فيقتل امر الظلام لما جبل عليه كل احد من انه يشتهى ما يحتاج اليه وينغصب على من يزاحمه وذلك القانون هو السرعة والبله من شارع بقرره على ماينبغي تميزا عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل واسحقاق طاعة واطقياد والا لما قبلوه ولم يتسداوا له وان يكون انسانا يخطا عليهم و يازمهم المعاملة على وفق ذلك القانون و يراجمونه في مواضع الاحتياج ومظان الاختباء فذلك الخصوصية هي البعثة والنبوة وذلك الانسان السارع لقوانين المالمات فيما بينهم والسياسات في حق من يخرج من مصالح البقاء هو النبي فلا بد من امر مختص بل على ان سر يمتد من عند ربه و يقتضى لمن وقف عليه ان يقر بنبوته ويقاده وهو الهجرة قالوا وهذا الانسان هو الذى يجمع فيه خواص تلك هي الاطلاع على النبيات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى ذلك على ما شرحه في الشفاء وغيره انه يكون كاملا في قوته النفسانية اعنى الانسانية والحويوية المدركة والحركة يعنى ان نفسه القدسية تصدأ جوهرها وشدة اتصالها بالبادى العالية المتقنة بصور الكائنات ما ضيها وحاضرها وآتيها وقلة التفاتها الى الامور الجاذبة الى الحسة الساقلة تكون بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للنوع دفعة او قربا من دفعة اذ لا يحمل هناك ولا

وهذا هو الوحي وتزول الملك والكتاب واما كون ذلك من الله تعالى لطام الناس ونجاة المادوس للاح (احتجاب المصادم مع نبى القصد والقدس من افعاله والسمى بالجزئى على الوجه الجزئى في اوصافه فقرره بان العناية الالهية اعنى احاطة علمه السابق بمظاهر الموجودات على الوجه الاثني تقتضى فيضان ذلك النظام على الترتب

اجتذاب وانما المانع هو اجتذاب التوابل الى ظلم الطبيعة وانتماسها في السواغل عن ظلم العقل وان قوته الضعيفة تكون بحيث يتغل لها العقول المجردة صوراً واشباحاً بمحاطبته ويسمونه كلاماً مغفلوماً مخفوظاً وان قوته المحركة تكون بحيث يطبع لها هيولى العناصر فيتصرف فيها تصرفها في بدنهما فينثنون بانتماسها هذه القوى وبما هذه تلك هذا المعنى فلا يرد الا عراض بان الاطلاع على المنيات وظهور خوارق العادات قد يوجد تغير الانبياء فلا يكون من خواصهم وان مشاهدته الملك وسماح كلامه مجرد عبارة لا يتولون بمعناها على ان الخاصة قد تنطلق على الاضافية وان ما ذكر بجبر دأب اعتبار مقارنته بالصدى يصير خاصة حقيقة واما تفرعهم في المجزئات فاجالاً انه لا يبعد ان يختص بعض النفوس الانسانية بقوة هي مبدأ لافضل غريبة بسبب مالها من الخصوصية او بسبب امر طار عليها من غير اكتساب او حاصل لها بالاكتساب على ما هو شأن اكثر الاولياء وهذا لا ينافي انها النفوس بحسب النوع وتفصيلاً ان المشهور من مجزئات الانبياء وكرامات الاولياء ثلث بحسب القوة الانسانية والقوة الحيوانية باعتبار الحركات والسكنات فالاول الاطلاع على المنيات وليس بعيد لتقصته في حال النوم على ما نعرفه من نفسك وتسمعه من غيرك وسبب ذلك اتصال النفس بالبدن العالية اعني العقول والنفوس المعنوية المنتقضة بصور ما يستند اليها من الحوادث لما تقرر من انها عالة بذواتها وان العلم بالعلم والاسباب بوجوب العلم بالمعولات والمسيات قاية الامر ان علم العقول بالحوادث لا يكون الاعلى وجهه كلي خال عن قيد الهذبة وخصوص الوضعية والكاملون قد يدركونها على الوجه الجزئي اما بطلها جزئية بمعونة الخواص الباطنة على ما قررنا الحكماء واما الارتسامها في النفوس الحيوية كذلك على ما يراه بعضهم ومعنى اتصال النفس بالبدن العالية صيرورتها مستمدة لتفيضان العلوم عليها بحصول القوة لها وزوال للمانع اعني السواغل الحسية عنها بمنزلة حركة مجلوة تحاذي شطر الشمس ولا يلزم من ذلك انتفاؤها بجميع ما في البدن من الصور لان القول كل صورة استعداداً ينقصها والثاني ظهور حركات وافعال تجزئ عن امثالها كحدوث رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك امصاص ظلمة وخراب مدن فاسدة وانحجار المياه من الاحجار بل من اصانع وليس بعيد لان علاقة النفس مع البدن انما هي بالتدبير والتصرف لا بالحلول والاطمئنان فهو ان يكون بعض النفوس من القوة بحيث يتصرف في اجسام آخر غير بدنهما بل في كلية العناصر حتى كانها نفس لعالم العناصر والثالث الامساك عن القوة مدة غير معناة وليس بعيد كما في بعض الامراض لاشتغال الطبيعة بهضم الاخلاط الفاسدة وتحليل المواد الرديئة عن تمثيل اللوات المحمودة والطوبى الى الاصليّة الموح الى البدل فيعوز في حق الأشخاص الكاملة لا يجذب نفوسهم الى

والتفصيل الذي من
جلته وجود الشروع
والشأن أن يكون
الوجود على وفق
العلوم ولا خلاف ان
هذا لا يكفي فيما ثبت
بالضرورة من الدين
مقتضى

جنب القدس بالكلية واستباحها القوى الجسمية التي بها الهضم والشهوة والتغذية
 وما يتعلق بذلك بل لا يبعد ان يكون هذا في حق هؤلاء اولى واقرب منه في المرض
 لكون احتياج الرميض الى الغذاء اوفر واوقى اما اولاً فلهل رطوباته بسبب
 الحرارة التريزية المعتدلة بسوء المزاج واما ثانياً فلحرق احتياجه الى حفظ القوى البدنية
 بحفظ الرطوبات التي بها تتعدل الحرارة التريزية وذلك لما عرض لها بسبب المرض
 المضاد لها من القتور واما ثالثاً فلاختصاص العارف بامر يقتضي الاستغناء عن الغذاء
 والكون البدني الحاصل بسبب ترك القوى البدنية افعالها عند ما يتها النفس
 واما تفردهم لنزول الوحي وظهور الملك مع انه من المجرىات دون الاجسام
 فهو ان الثائم ومن يجري مجراه في عدم استيلاء الحواس عليه قد يشاهد صوراً رقيقة
 ويسمع اصواتاً مجيية ليست بمعدومة صرقة ولا موجودة في الخارج بل في القوة الخفية
 والحس المشترك وربما لا يكون متأدية اليه من خلق الحواس الظاهرة بل من عالم آخر
 فلا يبعد ان يكون لبعض افراد الانسان نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم العقل
 قليلة الالتفات الى عالم الحس ومخيلة شديدة جداً قوية التلق من عالم النيب قليلة
 الانعاس في جانب الظاهر لا يعصبها الصورة ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها
 الخاصة ويحصل لذلك الانسان في البقعة ان يتصل بعالم النيب ويثقل لقوته الخفية
 القول المجردة والنفوس السماوية اشباحاً مصورة سيما العقل الفعال الذي له زيادة
 اختصاص بعالم العناصر قضاياه وتحدث في سمع كلاماً مسموعاً يحفظ ويتلى ويكون
 ذلك من قبل الله وملائكته لامن الانسان وهذا معنى الوحي ونزول الملك والكتاب
 وقد يكون ذلك على غاية الكمال فيعبر عنها بمشاهدة وجهه الكريم وسماع كلامه
 من غير واسطة واما تفردهم في كون النبي مبعوثاً من قبل الباري تعالى لحفظ النظام
 وصلاح العباد في المعاش والمعاد مع انهم لا يثبتون له الفعل بالاختيار والعلم بالجزئيات
 ويقطعون بانه تعالى بل جميع البادى العالمة لا يفعل لترض في الامور السافلة فهو ان
 العناية الالهية بمخلوقاته اعنى احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه الايق
 في الاوقات المترتبة التي يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي
 احاطة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذي من جلته وجود الشرع
 والشارع ووجوب ما به يكون النظام على وجه الصواب فيجب ذلك عنه وعن
 احاطته بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم
 وعلى احسن النظام وان لم يكن هناك اتباعاً بقصد وطلب منه تعالى وهذا ما قال
 في السفاء ان العناية الالهية تقتضي المصالح التي لها منفعة ما في البقاء كانبات الشجر
 على الاشجار وعلى الحاجين وتغيير الانحصر من القدمين فكيف لا تقتضي المنفعة
 التي هي في محل الضرورة للبقاء وتجهيد نظام الخير واساس المنافع كلها وكيف

تصلي الله عليه وسلم لآه أدمى الرسالة وهو ظاهر وتظهر المجزة لآه أتى بالقرآن المجزء وأخبر عن النبيات وظهور منه ما يستاد من الأحوال أما النوع الأول منه فبيان الإعجاز أنه صلى الله عليه وسلم يحصى بأقصر سورة منه مصافح البلغاء مع كثرة فهم وشهرتهم بالصعوبة فسدوا عن المعارضة إلى المقارعة وهو دليل العجز ووجه الإعجاز عند الأكثرين كونه في الطبقة العليا ١٨٣ من البلاغة وعند الكثيرين الصرفة وهي أن الله تعالى صرف القول

عن المعارضة مع
القدرة عليها ورد
بأن فصحاء العرب أما
كانوا يتعجبون من
ذلك لأن عدم
المعارضة مع سهولتها
وبأن ترك كمال البلاغة
ادخل في الإعجاز
بالصرفة وقوله
تعالى قل لئن اتجمعت
الأنس والجن الآية
وقيل كونه على
أسلوب قريب مخالف
لمادل عليه كلامهم
وقيل سلامته عن
الاختلاف والتناقض
وقيل استتمه على دقائق
العلوم والحكم
والمصالح وقيل على
الأخبار عن النبيات
وردت بأن خرافات
مسلطة وغيره على ذلك
الأسلوب وكلام
كثير من البلغاء
والحكام سالم عن
الاختلاف والتناقض

لا يصح وقد وجد ما هو مبني عليها وتعلق بها وكيف يجوز أن يكون للبدا الأول
والثالثة بعده يفعلون ذلك ولا يفعلون هذا في الجملة قالوا بوجوب البشة وزوم النبوة
فن قال هي واجبة في الحكمة أراد تبينة النظام على الوجه اللائق ومن قال في العناية
أراد تمثل النظام في علمه الشامل ومن قال في الطبيعة أراد وجود النظام الكامل
ولقد أفصح عن المقصود بعض الإفصاح من قل أن الدبر الذي يسوق النوع
من نقصان إلى الكمال لابد أن يثبث الأنيال ويهد الشرايع كما هو موجود في العالم
لبصير النظام ويتبعش الانحصر ويمكن لهم الوصول من نقصان إلى الكمال
الذي خلقوا إليه (قال المبحث الرابع محمد رسول الله ﷺ) أرسله بالهدى ودين
الحق ولم يخالف في ذلك من أهل الملل والأديان إلا بعض من اليهود والنصارى
وحسب الله عليه السلام أدمى النبوة وأظهر المجزة وكل من كان كذلك فهو نبي
لما يتأما دهمى النبوة فباتوا أتوا لا تخلق حتى جرت مجرى الشمس في الوضوح
والإسراق وأما اظهار المجزة فلا نه أتى بالقرآن وأخبر عن النبيات وأظهر
أفعالا على خلاف المعتاد وبلغت جعلها حد التواتر وإن كانت تفصيلها من الآحاد
فانكلم في الأنواع الثلاثة أما النوع الأول ففيه ثلاث مقامات لبيان إعجاز القرآن
ووجه الإعجاز ودفع شبه الطائفتين أما المقام الأول فهو أنه صلى الله عليه وسلم تعالى عليه
وسلم تحدى بالقرآن ودعا إلى الآيتين بسورة منه مصافح البلغاء والفصحاء من العرب
الرأية مع كثرة فهم كثرة ومال الدعاء وحصى البطحاء وشهرتهم بفاقة العصبية
والحمية الجاهلية ونها لكهم على الباهة والمباراة والدفاع عن الاحساب وركوب
الشطط في هذا الباب فجزوا حتى آتوا المقارعة على المارضة وبذلوا للهج
والأرواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لما رزقوا ولو عارضوا لنقل
البيات توفر الدواهي وعدم المصارف والتم بجمع ذلك قطعي كسائر الماديات
لا يتقدح فيه احتمال أنهم زكوا المعارضة مع القدرة عليها أو عارضوا ولم يقل البيات
لما منع كعدم البيات وقلة الالتفات والاشتغال بالهيات وأما المقام الثاني فالجمهور
على أن إعجاز القرآن كونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى
من البلاغة على ما يرفه فصحاء العرب بليقتهن وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان

ومستل على العلوم والحقايق وكثير من السور خال عن الأخبار عن النبيات ووجه دفع الطائفة من أجالان رؤسها
العرب مع حذاقهم وعداوتهم أحقر فوايه وأذعنوا ولم يطمعوا بل نسبوه لكمال حسنة إلى السحر وتقصيلا الجواب
عابورده بعض المسائدين من أعداء الدين مثل أن فيه غير العربي كاستبرق والسهيل فكيف يكون هربيا
ميناوان فيه خطا من جهة الإعراب مثل أن هذان ليسا خراوان وفيه مقدار إحدى عشرة آية من كلام البشير وهي ؟

واحتاطهم باساليب الكلام وهذا مع احتشاله على الاخبار عن النبيات الماضية والآتية كما سذكروا وعلى دقائق العلوم الالهية واحوال الابدأ والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى خزن الحكمة العلية والعلمية والمصالح الدينية والدنيوية على ما يظهر للتدبرين ونصلي على المتكرين وذهب النظم وكثير من المعتزلة والمرضى من الشيعة الى ان اعجازهم بالصرقة وهي ان الله تعالى صرفهم الصدين من معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسبب قدرتهم او بسبب دواعيهم او بسبب العلوم التي لا بد منها في الايمان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة قازاها الله وهذا هو المختار عند المرضى ونحقيقه انه كان عندهم العلم بنظم القرآن والعلم بأنه كيف يؤلف كلام يساويه او يذاته والمتادن من كان عنده هذان العلمان يتمكن من الايمان بالمثل الانهم كلما ولوا ذلك ازال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم وفيه نظر واحصوا اولابا قطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الايمان بمثل السورة وثانيا بان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقعون في بعض السور والآيات الى شهادة النقاء وابن مسعود رضي الله تعالى عنه قديمي مزددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن مجزأ بقصا حته لكن كافيا في الشهادة والجواب عن الاول بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذه بينهما شبهة من نقي قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولومع ما ذكر لكان كل من احاد العرب قادرا على الايمان بمثل قصائد فصحاءهم كامرئ القيس واضرا به واللازم قطعي البطان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لافي زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تضييع لايضل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس بما يظهر لكل احد بحيث لا يتي له تردد اصلا وقيل اعجازه ينظمه الفريب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقيل بسلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل باحتشاله على دقائق العلوم وحقائق الحكم والمصالح وقيل باخباره عن النبيات ورد بان حقاقت مسئلة ومن يجري مجراه ايضا على ذلك النظم وبانه كثيرا ما يسلم كلام البهاء عن الاختلاف والتناقض ويستعمل كلام الحكماء على العلوم والحقايق والاخبار عن النبيات التي لا توجد الا في قليل من الكتاب فان قيل لا يظهر فرق بين كون الاعجاز ينظمه الخاص وكونه يلائم النظم ليصل ما ذهبن متقابلين وبمحمل كون الاعجاز بالامر ينجمها مذهبها بالتالي ينسب الى العاضى على ما قل امام الحرمين ان وجه الاعجاز عندنا هو اجتماع الجزالة مع الاسلوب والنظم المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام اطعم

يكون عبارة المحكي عنه وفي التشابه فوالله مثل مشوة النظر او التوقف والتكرار بما يكون من المجاس ٢ (اللباه

ما يشك به اهل الفتاوى مثل الرحمن على العرش استوى وان فيه عيب التكرار كقصص فرعون وقبائى آلاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للكاذبين وان فيه اختلافا كثيرا في الترات فكيف يصح قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وان فيه التناقض مثل فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فور لم تسألهم اجمعين والكذب المحض مثل ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا لالملائكة اسجدوا لادم والشعر من كل بحر مثل قوله ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وغير ذلك والجواب انه لا يبعد توافق اللتين او جعل الكل عربيا نظريا وان الخطأ اما في الضميمة على ما بين في علم النحو وان المحكي لا يلزم ان

البلاء لا ينقص عن جزالة القرآن اصطفاً طيناً طاملاً للآوهام وقر بما عذر نظم وكيف
يضاهي نظم القرآن على ما روي من زهات مسيلة الكذب الضيل ما القيل وما لدر يك ما
القبلة ذنب ونيل وخرطوم طويل فزعم كون الإعجاز بالنظم البديع مع الجزالة أصنى
البلاغة وهو التيسير عن معنى شديد بلفظ شريف وأن بني من المقصود من قصير عن بد
ثم قل وفي القرآن سوى النظم والبلاغة وجهان آخران من الإعجاز هما الأخبار
عن قصص الأولين من غير سماع وتلفين والأخبار عن التنبؤات المستنبطة منكرة
متوالية قلنا معنى الأول أن نظم القرآن وتركيبه يضالغ المتبادر من أساليب كلام
العرب أظم يهد فيه كون المقاطع على مثل يعلون ويضلون والمطالع على مثل يا أيها
الناس ويا أيها المنزل والحاققة ما الحاققة وعم يقساء لون وامثال ذلك وصنى الثاني
أن نظمه بالغ في الفصاحة والمطابقة لمتضى الحال الجدل الخارج عن طوق البشر
وكان معنى النظم على الأول ترتيب الكلمات وضم بعضها إلى البعض وعلى الثاني جعلها
مترتبة المعاني متساقفة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل على ما قل بعد التاهران
النظم هو نوعى معانى الصور فيما بين الكلم على حسب الأقراس التى يصاغ لها الكلام
ولهذا زيادة بيان فى بعض كتبنا فى فن البيان وقد استدلل على بطلان الصرفة بوجوه
الأول أن قصيدة العرب إنما كانوا يتجهون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته فى جزالة الله
وبرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا أرض ابلعى ما لك الآية لذلك لا نعدهم تأتى
المعارضة مع سهولتها فى نفسها التأتى أنه لو قصد الإعجاز بالصرفة لكان الأسب
ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان أزل فى البلاغة وادخل فى الركائكة كان عدم
تيسر للمعارضة يبلغ فى خرق المادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الأنس والجن على
أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا كان ذكر الاجتماع
والاستظهار بالغبر فى مقام التصدىق إنما يهسن فيما لا يكون مقدورا البعض ويتوهم كونه
مقدورا لكل فيصدقنى ذلك فان قيل لو كان القصد الى الإعجاز بالبلاغة لكان ينبغي
أن يؤتى بالكل فى أعلى الطبقات لكونه يبلغ فى خرق المادة والمذهب أن الله تعالى
قادر على أن يأتي بما هو أفصح مما أتى به وبلغ وأن بعض الآيات فى باب البلاغة أصلى
وارفع كقوله تعالى وقيل يا أرض ابلعى ما لك الآية بالنسبة الى سورة الكافرين مثلا قلنا
هذا أوفى بالفرض وأوضح فى المقصود بمنزلة صانع يبرز من مصنوعات ما ليس غاية
مقدوره ونهاية ميسوره ثم يدعو جواهر الحذاق فى الصناعة الى أن يأتوا بما يوازي
أو يمازى دون ما القاه ولهمون ما أبداه ولما المقام الثالث فاشراف العرب مع كمال
حذاقهم فى أسرار الكلام وفرط عدوانهم للإسلام لم يجدوا فيه لاطن يحسب
ولم يوردوا فى الفتح مقالا ونسبوه الى الصهر على ما هو دلب المحجوج المبهوت تعجبا
من فصاحتهم وحسن نظمه وبلاغته واعتزقوا بأنه ليس من جنس خطب الخطباء أو شعر

٣ والاختلاف المتفق
هو تفاوت النظم
حيث يقتصر عن الا
عجاز و هو المتناقض
والكذب والشعر
من الجهل بعم التفسير
وبعض الشعر من

الشراء وان له حلاوة وعليه ملاوة وان اسافه مدقة واطليه ثمرة فأكروا المقارعة
على المعارضة والمقاولة على المفاولة وابى الله الا ان يتم نوره على كره من المشركين
ورغم العائدين وحين انتهى الامر الى من بعدهم من اعداء الدين وفرق المحدثين
اخترعوا مطاعين ليست الاهزة للساخرين وخصكة لناظرين منها ان فيه مجلات غير
مرية كالاستبرق والصبيل والقسطاس والمقاييد فكيف يصح انه مرى مبین فرد
بان ذلك من توافقي اللتين او المراد انه مرى النظم والتركيب او الكل مرى على سبيل
التعليق ومنها ان فيه خطاه من جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران وان الذين
هادوا والصائبون ولكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك
وما انزل من قبلك والمعتين الصلوة وورد بان ~~ككل~~ ذلك صواب على ما بين في علم
الاعراب ومنها ان فيه مما يكذب به حيث اخبر بانه لا يقسر للبشر والجن بل الانس والجن
الايتان بمثل سورة منه واقل السور ثلث آيات ثم حكى عن موسى مع اعترافه بان هارون
افصح منه مدار احدى عشرة آية منه وهي قوله تعالى رب اشرح لي صدري ويسر لي
امرى الى قوله انك كنت بيا بصيرا ورد بان المحكى لا يلزم ان يكون لهذا النظم بعينه
على ان المختار عند البعض في التصدي به سورة من الطوال او عشر من الاوساط
ومنها ان فيه متشابهاً تتشك بها اهل الفواية كالمجسمة بمثل الرحمن على العرش
استوى ورد بانها لنبل المثوبة بالنظر والاجتهاد في طلب المراد او لفوائد لا تخصي
بالرجوع الى الراسخين في العلم ومنها ان فيه عيب التكرار كطاعة قصة فرعون في عدة
مواضع وكعادة قبلى الامم كما تكذب بان وويل يؤمذ للمكذبين في سورة الرحمن
 والمرسلات وورد بانها بما يكون من محاسن الكلام على ما يقرره علماء البيان فيما وقع منه
في القرآن ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وانت
تجد فيه من الاختلاف المسموع من اصحاب القراءة ما رى على اننى صغر الفا ورد بان
المراد من الاختلاف الذى هو التعاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا
عن مرتبة الاعجاز لا يقال تقدير الطعن قاسد من اصله لانه استدلال بقوت اللازم على
قوت الملزوم لانا نقول لا يل هو مبنى على ان كلمة لو في اللغة تعيد انتفاء الجزاء لانتفاء
الشرط يعنى عدم وجدان الاختلاف فيه بسببه انيس من عند غير الله واما اذا جلت
كلمة لوفى الآية على ما هو قانون الاستدلال كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدا فهو استدلال بنى اللازم على نوى الملزوم اى لكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن
من عند غير الله وتام تحقيق هذا المعام يطلب من شرحنا تلخيص المفتاح ومنها ان فيه
التناقض كقوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه ايس ولا جان مع قوله فوردك لسائلهم
اجدهم عما كانوا يعملون ليس لهم طعام الا من ضرع مع قوله ولا طعام الا من غسلى الى
غير ذلك من مواضع تنوهم فيها تافى الكلامين ورد بمنع وجود شرايط التناقض

٦ (و اما النوع الثاني) فمن الماضية قصص الانبياء وغيرهم ومن المستنبطة الواردة في التنزيل قوله تعالى
 بعدكم الله مفاتيح كثيرة تأخذونها ﴿ ١٨٧ ﴾ • ألم غلبت الروم الى قوله تعالى لا يفتلف الله وعده سيهزم

وقد بين ذلك على التفصيل في كتب التفسير ومنها ان فيه الكذب المحض كقوله تعالى
 ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فلنقطع بان الامر للموجود لم يكن
 بمخلقا وتصويره لورود بيان المراد خلق ايا آدم وتصويره ومنها ان فيه الشر من كل امر
 وقد قال وما علمنا الشر من الطويل في شاء قلوبهم ومن شاء فليكره ومن اللبد واصنع
 الفلك باعينهم البسيط ليفضي الله امره اكان مفعولا ومن الوافر ومنهم ومنصرم عليهم
 وبشف صدور قوم مؤمنين ومن الكابل والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومن
 الهزج قاله لقد ترك الله علينا ومن الرجز ودابة عليهم طلالها وذلك قطفوها تذابلا
 ومن الرمل وجفان كالجواب وقدور راسيات ومن السريع قال فاختطيك يا سامري
 ومن المسرح انا خلقنا لاسان من طغفة ومن الخفيف ارايت الذي يكذب بالدين
 فذلك الذي يدع النجم ومن المضارع يوم التشايع يوم يولون مدبرين ومن المتعصب في قلوبهم
 مرض فذاهم الله مرضا ومن الجثث مطويعين من المؤمنين في الصدقات ومن المتقارب
 واملى لهم ان كيدي متين ورد بان مجرد كون اللفظ على هذه الاوزان لا يكفي بل لابد من تعدد
 الوزن وعند البعض من التعقبة على ان في كثير مما ذكر نوع تغيير ولو سلم فالتعليق باب
 واسع (قال و اما النوع الثاني) من انواع المعجزات اخباره عن القيوب الماضية والمستنبطة
 اما الماضية فكتصة موسى وفرعون وقصة يوسف وقصة ابراهيم ونوح ولوط
 وغيرهم عليهم السلام على تفصيلها وطولها من غير سماع من احد ولا يقين من كتاب
 على ما شاهده بقوله تعالى ذلك من انباء النبي وحيها اليك ما كنت تعلمها استلوا قومك
 من قبل هذا وما المستنبطة فيهما في القرآن كقوله تعالى وهدى الله مفاتيح كثيرة تأخذونها
 ألم غلبت الروم الى قوله وهدى الله لا يفتلف الله وعده • لم في قلوب الذين كفروا الرعب
 سيهزم الجميع ويولون الدبر سددون الى قوم اولي بأس شديد لتسخطفهم في الارض
 لتدخلن المسجد الحرام ليطهره على الدين كله لا يأتون بمثله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا
 ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى صداد ومنها ما ليس فيه كقوله عليه السلام لعلى
 رضى الله تعالى عنه قتال بعدى الناكين والقاسطين والمارقين وامار خلقك الفئة الباغية
 وقوله عليه السلام زويت لي الارض فاريت حشارقتها وخار بها وسيلغ ملك امتي
 ما زوى لي منها وقوله الخلافة بعدى ثلثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقبصر
 وزوال ملكهما وان في كنوزهما في سبيل الله وباستيلاء الازراك الا غير ذلك مما ورد
 في صحاح الاحاديث وقد اقرنت يدهوى النبوة فتخير عن الكرامات وطمهارة النفس
 وصوالح الاعمال وترك الراحة الى احوال الكواكب والطر في آياتها فتخير عن
 السحر والكهانة والجور وامثال ذلك (قال و اما النوع الثالث) من انواع

الجمع ويولون الدبر
 لتدخلن المسجد
 الحرام ونحو ذلك
 وفي الحديث قوله
 صلى الله تعالى عليه
 وسلم لعلى كرم الله
 وجهه تقابل بعدى
 الناكين والقاسطين
 والمارقين ولما ر
 رضى الله تعالى عنه
 ستملك الفئة الباغية
 وقوله صلى الله تعالى
 عليه وسلم سيلغ تلك
 امتي ما زوى لي منها
 واخباره زوال ملك
 كسرى وقبصر
 ولستيلاء الازراك
 وغير ذلك من

٧ و اما النوع الثالث
 فكان النور الذي
 كان ينشئ في آياته
 وولادة محسونا
 سرورا وخاتم
 النبوة ورؤيته من
 خلفه وكاتصفه بقاية
 الصدق والامانة
 والعفة والنساعة
 والفتاح والسماحة
 وازهد والتواضع

والسفة واصبر والمعارف والمكارم والمصالح وكونه مستجاب الدعوة وكبرور الاوثان وسقوط
 شريف قصور الاكاسرة ليله ولادته واطلال السحاب عليه وانشاق القمر وانقلاع البحر وتسليم الحبر ؟

وهو ذلك مما لا يكاد
يحصى من

وقد يستدل بوجوه
آخر تشهد النصف
بجوده صلى الله عليه
وسلم أحدها ما أجمع
فيه من الكمالات
العلمية والعملية
والنفسانية والبدنية
والمخارجية الثاني
ما أشتمل عليه شريعته
من أهم الاعتقادات
والمبادئ والمعاملات
والسياسات وغير
ذلك الثالث ظهور
دينه على الأديان
مع قلة الانصار
والاعوان وكثرة اهل
الضلالة والعدوان
الرابع انه ظهر على
فقره من الرسل
واختلال في الملك
واقتسار الضال
واشتهار المزال
واقصار الى من
يحدد امر الدين
ويدفع في صدور
المطهرين ويرفع لواء
التقوى ولم يكن بهذه
الصفة غيره من
العالين من

المعجزات افعال ظهرت منه عليه السلام على خلاف المادة ترى على الف وقد فصلت
في دلائل النبوة بعضها ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها تصديقية
ظهرت بعدها وتنقسم الى امور ثابتة في ذاته او امور متعلقة لصفاته واما خارجة
عنهما فالاول كالنور الذي كان يغلب في قلبه الى ان ولد وكولائه مخونا مسرورا
وامضا احدى يديه على عينيه والاخرى على سؤنه وما كان من خاتم النبوة بين كنفه
وطول فمته عند الطويل ووساطته عند الوسيط ورؤية من خلفه كان يرى من
قدمه والثاني كاستجماعه الغاية القصوى من الصدق والامانة والعفاف والتجاسة
والنصاحة والسماحة والزهدة والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصارعة على
مناصب النبوة والمواظبة على مكارم الاخلاق وكنولفه النهاية في العلوم والمعارف
الالهية وتجهيد المصالح الدنية والدنيوية وككونه مسجبا الدعوة على ما دعى
لابن عباس رضى الله تعالى عنه بقوله اللهم فقهه في الدين قصار امام المفسرين
ودعا على عتبة بن ابي لهب بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه
الاسد وعلى مضر بقوله اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعل عليهم سين كسني
يوسف خضع الله لظفر عنقه سين وعلى من لحقه من الكفار حين خرج من القار بقوله
يا ارض خذي غيبه فساخنت قوايم فرسه والثالث كغرور الاولان بختة ليله ولادته وسقوط
شرف قصور الاكسرة وباطلال السحاب عليه وكنسحاق القمر واقتلاع الشجر
وتسليم الحجر ونبوع اللد من بين اصابه الى ان رويت الجنود ودوابهم وشيع الخلق
الكثير من طامعه اليسر وحين الجدع في مسجد المدينة حين انتقل منه الى النبر وشكاية
النوق عن اصحابها وشهادة الشاة المشوية يوم خبير بانها مسمومة ودور الضرع
من الشاة اليابسة الجرباء لام مبيد حين مسح يده عليها وخطب الذئب وه ابن
اوس بقوله انجب من اخذني شاة وهذا محمد بدعو الى الحق فلا نجيبونه وتسبيح
المحصى وغير ذلك مما لا يدنو ولا يحصى (قوله وقد يستدل ٧) ما سبق هو المدة في اثبات
النبوة والزام الحجة على المجادل والمعاد وقد يذكر وجوه اخر تقوية له وتتميمها
وارشاد الطالب الحق وتلخيص الاول انه قد اجتمع فيه من الاخلاق الحيدة والوصاف
التريفة والبر الرضية والكلمات العلمية والعملية والمحاسن البديعة الراجعة الى
النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا لشي وتفاصيل ذلك
تصنف على حدة الثاني ان من نظريا استلتم عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات
والمبادئ والمعاملات والسياسات والآداب وعلى ما فيها من دقائق الحكمة علم قطعها
انها ليست الاوضاع الهيا ووحيا سماويا والبعوث بها ليس الانبيا الثالث انه انصب
مع ضعفه وفقره وقلة اهوائه وانصاره حر بالاهل الارض آحادهم وواسطهم
واكاسرهم وجباريهم فضلل آرائهم وسفه احلامهم وابطل ملهمهم وهدم دولهم

واستلن من جبال
فاران وفي الانجيل
ان اطلب ابني الى
وايكهم حتى ينجسكم
ويعطيكم قار قليطا
ليكون معكم الى الابد
وفي الزبور تقلد ايها
المختار السيف فان
ناموسك وشرايك
مقرونة بهيئة عينيك
وسهامك لمسونة
والامم يخرون تحتك
واما المنكرون فاكثروهم
اهل جهل وعناد
وغاية تمثيت الآخرين
القدح في السبع مطلقا
وفي نسخ دين موسى
خصوصا اما الاول
فلوجهين احدهما
انه اما المصلحة فبعت
او لمصلحة لمعلمها ولا
فجهل او عليها
واهلها ثم رماها
بقداء قلنا لمصلحة
بجددت وثانيهما ان
الحكم اما موقت فففيه
بعده لا يكون نصفا
واما ما يؤيد فتقصه
ناقض واما مرسل
ففي علم الله اما ان يستمر
الى الابد فلا يرتفع
او الى غاية ما قدمها

و ظهر دينه على الاديان و زاد على مرا لاهصار والازمان واقتصر في الاطلاق
والاقتدار وشاع في المساروق والمغارب من غير ان تقدر الاعداء مع كثرة عددهم
وعدهم وشدة شوكتهم وعظمتهم وفرط حبيبتهم وعصيتهم وبذلهم غاية الوسع
في اطفاء انوارهم وطمس آثارهم على لخاد شرارة من تارة فهل يكون ذلك الابعون
الهي وثأيد سماوي الرابع انه ظهر لحوح ما كان الناس الامن يهدى الى الطريق
المستقيم ويد هو الى الدين القويم وينظم الامور ويضبط حال الجمهور لكونه زمان
فزة من الرسل وتفرق للسبل وانحراف في الملل واختلال لدول واشتغال للضلال
واشتغال بالخصال فالعرب على عبادة الاوثان ووعد البنات والفرس على تعظيم الزيران
ووطى الامهات والتوك على قزيب البلاد وتذيب البلاد والهند على عبادة البقر
ومعبد الخير والشجر واليهود على الجحود والنصارى حيارى فمين ليس بوالد
ولامولود وهكذا سائر الفرق في ادوية الضلال واخبية الحلال والحبال افيلى بصحة
الملاك الحق المبين ان لا يرسل رحمة للعالمين ولا يثبت من يهدى الدين وهل ظهر احد
يصلح لهذا الشأن ويؤسس هذا البنيان فخير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم
بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مر بن كعب بن لوى بن غالب بن فهر بن مالك بن
النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان عليه
افضل الصلوات واكمل التحيات (الخامس النصوص ٧) الواردة في كتب الانبياء
المتقدمين المنقولة الى العرف المشهورة فيما بين ائمتهم اما في التوراة فها ما جاء في السفر
الخامس جاء الله من طور سيناء واشرف من سيمير واستلن من جبال فاران يريد الاخبار
عن ازال التوراة على موسى بطور سيناء والانجيل على عيسى بسيمير فانه كان يسكن
من سيمير بقرية تسمى ناصرة وانزال القرآن على محمد بمكة فان فاران في طريق مكة
قبل العدن بميلين ونصف وهو كان المنزل وقد بقي اليوم على يسار الطريق من
الراق الى مكة وهذا ما ذكر في التوراة ان اسمعيل اقام رية فاران يعني بادية العرب
ومنها ما جاء في السفر الخامس انه تعالى قال لموسى صلى الله تعالى عليه وسلم اني مقبب ائمتهم
فيا من بني اخوتهم ملك واجرى قولي في فيه ويقول لهم ما أمرهم به والرجل الذي
لا يقبل قول النبي الذي يتكلم باسمي فاما انتم عنه والمراد بنى اخوة بنى اسرائيل بنو
اسماعيل على ما هو المتعارف فلا يصرف الى من بعد موسى من انبياء بنى اسرائيل
ولا الى عيسى لانهم لم يكونوا من بني اخوتهم ولا الى موسى لكونه صاحب شريعة
مستأنة فيها بيان مصالح الدارين فتمم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ومنها ما جاء
في السفر الاول انه تعالى قال لابراهيم عليه السلام ان هاجر تلد ويكون من وادهم من
يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع واما في الانجيل فها ما ورد في الصحاح
الرابع عشر اما اطلب لكم الى ابني حتى ينجسكم ويعطيكم قار قليطا ليكون معكم الى الابد

لارفع ولا نسخ قلنا مرسل عن توقيت الوجوب مثلا وثأيد وبعده المعلوم استمرار الوجوب الى وقت السخ

٦ ولانا قضى فيه
وان كان الواجب ايدا
كما اذا قلت صوم الابد
واجب واما الثاني
فلوجهين احدهما
تواتر التأييد مثل
تسكوا بالسبت ايدا
قلنا افترء ولو سلم
فبارة عن طول الزمان
وثانيهما انه ان كان
قد صرح بدوام
شر يمتد فذاك
او بانقطاعها لزم
تواتر ذلك لتوفر
الواحي ولم يتواتر
اوسكت عن الامرين
لزم ان لا يتكرر ولا
يقرر حتى ينسخ
وقد قرر قلنا صرح
بالانقطاع ولم يتواتر
لقلة الدواحي والقلة
في كل طبقة اوسكت
وتقرر بصحة الاصل
او تكرر الاسباب
من

والفار قليب روح الحق واليقين وفي الخامس عشر واما فار قليب روح القدس الذي
يرسله ابي باسمي هو يعلمكم ويخلصكم جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال واني
قد اختبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك تؤمنوا به وقوله باسمي يعني بالنسبة
ومعنى الفار قليب كاشف الخفيات وفي السادس عشر اقول لكم الان حقا وبشهادة ان
الطلاق عنكم خير لكم فان لم اسلق عنكم الى ابي لم يأتكم الفار قليب وان انطلقت
ارسلته اليكم فاذا جاء هو يغيد اهل العالم ويدينهم ويوضحهم ويوضحهم على الخطيئة
والبرنم قال اذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويذكركم جميع الحق لانه
ليس يتكلم بحدس من تلقاء نفسه واما في الزبور قوله قلدا بها الجبار السيف فان ناموسك
وشرايمك مقرونة بهيبة عيذك وسهامك منسوبة والايم يهزون هتك وقوله
قال داود اللهم ابست لاجل السنه حتى يعلم الناس انه يتسر يعني ابست مجددا حتى يعلم
الناس ان عيسى بشر قال في تلخيص المحصل وامثال هذا كثير في كتب الانبياء
المتقدمين بذكرها المصنفون الواقفون على كتبهم ولا يقدرون الخالف على دفعها
او صر فيها الى ملك او نبي آخر ولا على ان يكتبها ولقد جمع ابو الحسين البصري
في كتاب فسر الادلة ما وقف من نصوص التوراة على صحة نبوة محمد عليه السلام
واما المنكرون انكر الشكر كون والتصارى والمجوس ومن يجرى مجراهم نبوة محمد
عليه السلام بنيا منهم وحسدا وهنادا ولد دامن غير تمسك بشبهة واكثر اليهود
تمسكوا به لو كان نبيا لزم نسخ دين موسى واللازم باطل اما اولاً فليطال ان النسخ
مطلقا لوجهين احدهما انه ان لم يكن لمصلحة فثبت وان كان لمصلحة لم يعلمها عند
شرعية الحكم المنسوخ فجهل وان كان لمصلحة علمها واهملها او لانهم راهاها فبداه
او تقول ان كان في شرعية الحكم المنسوخ مصلحة لم يعلمها لها عند النسخ
فجهل وان كان يعلمها فرأى ربايتها او لانهم اهلها فبداه والجواب انه لمصلحة
تجددت وحصلت امد ما لم تكن فان المصالح تختلف باختلاف الزمان والاحوال
فرب دواء يصلح في الصيف دون الشتاء ولزاد دون عمرو ولهدا ورد في التوراة
ان آدم امر بترويح منته من عبث ثم نسخ وطفا وثانيهما ان الحكم امام وقت مثل صم
فدا فغيره بعد ذلك لا يكون نسخا واما ما ثبت من ادا فصحته تناقض بمنزلة
قولك الصوم واجب ايدا وليس بواجب واما مرسل لا توقيت فيه ولا تأييد وحيث
قاما ان يعلم الله تعالى استمراره ايدا فلا يرتفع لزوم الجهل او الى غاية ما فلا رافع بعدها
ولانسخ والجواب انه مرسل عن توقيت الوجوب مثلا وتأييده والمعلوم عند الله
استمرار الوجوب الى غاية هي وقت نسخه ورفع ولا تناقض في ذلك سواء كان
الواجب موقفا او مؤبدا بمنزلة قولك صوم القدا والابد واجب حينئذ واما الثالثة فقص
في رفع الوجوب بعد تأييده كما ذاقيل الوجوب ثابت ابدنم نسخ فيكون زمان لا وجوب فيه

المبحث الخامس قد دلت النصوص وانقد الاجماع على انه يبعث الى الناس كافة بل الى الثقلين لالى العرب
خاصة وانه خاتم النبيين لانه بسده ١٩١ ولا نسخ لشرعته وانه افضل الانبياء وامته خير الامم واختلفوا

وهذا لاجتماع اثنائه وهو المراد بقوله ان النسخ يناق التأييد وعليه يتبين اشتراح نسخ
شرعته والفرق بين كون التأيد راجعا الى الواجب او الى الوجوب بما يتضح بالرجوع
الى الاصل الذي مهد له في بحث الرؤية في قوله تعالى لا تدركه الابصار على ان التحقيق
ان لا رفع ههنا وانما النسخ بيان لانه حكم شرعي سبق على الاطلاق واما ما نا
فليطمان نسخ شرعته موسى عليه السلام لوجهين الاول انه توار النص منه على
تأييدها مثل تسكوا بالثبت ابدا وهذه شرعية مؤبدة مادامت السموات والارض
والجواب انه افتراء على موسى عليه السلام ودعوى توارز مكارفة ولو صح لما ظهرت
المعجزات على عيسى او محمد عليهما السلام ولا ظهور في زمانهما اجتماعيا عليهما ولو
اظهره لاشتهر لتوفر الدواعي على انه كثير اما بغير التأيد فالدوام من طول الزمان
وثانيهما اما ان يكون صرح بدوام شرعته فيقوم او باقتطاعها فيزوم توارز لكونه
من الامور العظام التي تتوفر الدواعي على تحللها ولم توارز او سكت عن الدوام
والاقتطاع فيلزم ان لا يكرر ولا يقرر الى آوان النسخ وقد تقرر والجواب انه صرح
باقتطاعها بالناسخ ولم توارز لعدم توفر الدواعي ولقلة الثقلين في بعض الطبقات
الذين بقى من اليهود في زمان بحث نصر الاقل من القليل او سكت وقد تقرر وتكرر
بناء على تكرر الاسباب والمحل اولى ان الاصل في ثابت هو البقاء حتى يظهر دليل
العدم (قال المبحث الخامس) يريد انه يبعث الى الثقلين لالى العرب خاصة على
ما زعم بعض اليهود والنصارى زعماء منهم ان الاحتياج الى النبي اما كان للعرب خاصة
دون اهل الكتابين ورد بما مر من احتياج الكل الى من يجدد امر الشرعية
بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلال دينهم بالهرجات وانواع الضلالات
مع ادعائهم انه من عند الله تعالى والدليل على عموم بشته وكونه خاتم النبيين لانه
بسده ولا نسخ لشرعته هو انه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التأويل واطهر المعجزة
على وفقه وان كتاب المعجزة قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس
قليا بها الماس ان رسول الله اليكم جميعا قل اوحى الى انما استمع نغم من الجن الآيات ولكن
رسول الله وخاتم النبيين يظهره على الدين كله لاية في القرآن ما يدل على ان التورية
والانجيل هدى للناس من غير انفرقة بين ما يوافق القرآن وما يخالفه فيخص هداية
القرآن وبعثة محمد عليه السلام بقومه الذين هم العرب على ما يشير اليه قوله
وما ارسلنا من سول الا بلسان قومه لا نقول هما هدى للناس قبل زول القرآن
اوهدى لهم الى الايمان بمحمد عليه السلام والاتباع لشرعته لما فيها من اشارة
بيسته والانبياء عن الاهداء بما بهتة فان قيل ليس عيسى عليه السلام حيا بعد نبينا رفع الى

نظام امر البساذ في المعاش والمعاد والى رفع قواعد الحق وهدم اساس الباطل بالجهاد ومن اختص
بمعجزة باقية على وجه الزمان ورؤيته ظاهرة تأييدها لرواها وتستدل بها البركات من

الملك وصيّر إلى الدنيا قلنا بلى ولكنه على شريعة نبينا لا يسهه الاتباعه على ما ظن
عليه السلام في حق موسى أنه لو كان حيا لما وسعه الاتباعي فيصح أنه خاتم الانبياء بمعنى
أنه لا يبعث نبي بعده واجمع السلوك على أن أفضل الانبياء محمد لأن أمته خير الامم لقوله
تعالى كنتم خير امّة أُخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا وتفضيل الامّة من حيث
انها امة تفضل للرسول الذي هم امته ولأنه مبعوث الى التقلين وخاتم الانبياء والرسول
ومعجزة الظاهرة الباهرة باقية على وجه الزمان وشرعيته ناسخة لجميع الاديان
وشهادته قائمة في القيامة على كافة البشر الى غير ذلك من خصائص لانتمد ولا تخصي
وقوله تعالى ورفع بعضهم درجات اشارة الى ذلك والاحاديث الصحاح في هذا المعنى
كثيرة حتى قال عليه السلام اما اكرم الاولين والاخرين على الله تعالى ولا فخره فلا
عليه السلام لا تغيبوني على موسى وما ينبغي لبعد ان يقول اني خير من يونس بن متى
تواضع منه واختلجوا في الافضل بعده فقيل آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول
عبادته ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كلم الله
ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله وصفيه وفضله النصارى على الكل بأنه كلمة القاهما
الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته سيدة لساء العالمين
المطهرة من الاداس وزنى في حجر الانبياء والاولياء وتكلم في المهد بمبودية نفسه
وروية لله لم يزل زمانا من التوحيد والشرائع ولم يثقل الى زخارف الدنيا ولم يستمع
بلزائها ولم يدخر قوت يوم ولم يسع في هلاك نفس اوسيتها او استرقاقها ولا في اخذ مال
ولا ولد ولا ابتداء لاحد بمعجزاته من احياء الموتى وابرار الاكسدة والاربع ابهر المعجزات
واشهرها ثم هو في السماء ومن زمرة الاخياء ونبوه بما اتفق عليها ذو والآراء واعترف
بها خاتم الانبياء والجواب ان البعض من ذلك حجة لنا وشاهد بفضل نبينا كاولاده
من المذركين والمشركتين والقرن في حبرهم مع الموافقة على التوحيد والطاعات
وكالاقبال على الجهاد وقمع المشركتين وقهر اعداء الدين وكالقيام بمصالح نظام العالم
مع الاستغراق في التوجه الى جناب القدس واما معجزاته فانما اشتهر تلك السهرة
باجبار من نبيا وكتابه مع ذلك قان هي من معجزاته ثم الكون ميتا في الارض انفع للامة
من الكون حيا في السماء حيث صارت الروضة المقدسة مهبطا للبركات ومصدرا
للدعوات وموطئا للاجتماع على الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات ونبوه محمد
صلى الله تعالى عليه وسلم بما اطلق به العجايب وشهد به رب الارض والسماء واتفق عليه
من سبقه من الانبياء وخصائصه بما لا يضبطه العدد والاحصاء وقد اشرفت الارض
سورها اشراق الشمس في كبد السماء فصياح الحصى نياح الكلام في الاله القمره
(قال خاتمة هـ) قد ثبت معراج النبي صلى الله عليه وسلم بالكتاب والسنة واجماع
الامة الا ان الخلاف في انه في المام اوفى اليقظة وباروح فقط او بالجسد والى المسجد

هـ معراج النبي صلى
الله تعالى عليه وسلم
الى المسجد الأقصى
ثابت بالكتاب وهو
في البقعة والجسد
باجماع القرن الثاني
ثم الى السماء بالحبر
المستفيض ثم الى
الجنة أو الى العرش
او الى طرف العالم
بضم الواحد ما روى
عن عائشة رضي الله
تعالى عنها انها قالت
والله ما فقدت جسد
رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم وعن
معوية انها كانت
روياصالحة لا يمارض
ما ذكرنا على انه
لوا دعى المعراج للروح
او في المنام لما اكبره
الكفار غاية الانكار
من

٢ الأبياء منصورون عابثي ١٩٣ مقتضى العجزة كالكذب في التلغ وجوزة القاضي وهو أوفى من الكفر وجوزة

الازارفة حيث جوزوا
الذنب مع القول بأن
كل ذنب كفر وعن
تعدد الكبار مما عتدنا
وعقلا عند المعزلة
وجوزة الحشوية وعن
الصغار المنفرة وكذا
تعدد غير المنفرة خلافا
لامام الحرمين وإبي
هاشم والخيار عن
سهول كبيرة ايضا
لوصدرة هم الذنب
لزم حرمة اتباعهم
ورد شهادتهم
وجوب زجرهم
واستغفارهم الذباب
والدم وعدم يلهم
عهد النبوة وكوفهم
غير مختصين وغير
سارحين في الحيراث
وغير محدودين من
للصطفين الاخيار
والأوزام منتفية وفي
قيام بعض الوجوه على
الصغيرة وسهول الكبيرة
نظر احتج المخالف
بما قل من سبب العصية
والدنب اليهم ومن
نوبتهم واستغفارهم
والجواب اجبالارد
ما نقل آحاد أوجل
التواتر والموصون

الاقصى فقط اوالى السعد والحق انه في القطة بالجسد الى السعد الاقصى بشهادة
الكتاب واجماع القرن الثاني ومن بعدهم ثم الى السعد بالاخبار المشهورة والسكر
مبتدع ثم الى الجنة لوالعرش او طرف العالم على اختلاف الآراء خبر الواحد وقد اشتهر
انه تمت قرين السعد الاقصى على ما هو عليه واخبرهم بحال عبرهم وكان على
ما اخبر و بما رأى في السماء من الجباب وبما شاهد من احوال الاثبات على ما هو مذكور
في كتب الاحاديث لنا انه امر يمكن اخبر به الصادق ودليل الامكان اما تماثل الاجسام
فيصور انفرق على السعد كالارض ومروج الانسان كثيره واما عدم دليل الامتناع
وانه لا يلزم من فرض وقوعه بحال وايضا لو كان دعوى النبي صلى الله عليه وسلم
المراج في المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا
منه في صدق النبي عليه السلام تمسك المخالف بما روى عن عائشة رضي الله عنها انها
قالت والله ما قدت جسد محمد رسول الله وعن معاوية انها كانت رؤيا سالمة وانت
خير بانه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال
كبار الصحابة واجماع القرون اللاحقة (البحت السادس) في عصية الانبياء قد سبق
ان المعجزة تقتضى الصدق في دعوى النبوة وما يملق بها من التلغ وشريعة الاحكام
فانتهى صدورهم من الانبياء من القبايح اما ان يكون منافيا لما يقتضيه المعجزة كالكذب
فيما يملق بالتلغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا او مصيبة غيره وهي اما ان تكون كبيرة
كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لثمة والتطيف بحجة او غير منفرة ككذبة وهم
بمصيبة كل ذلك اما عدا او سهوا او بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب
عصمتهم عابثي مقتضى المعجزة وقد جوزة القاضي سهوا عنه انه لا يدخل في
التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزة الازارفة من الحوارج بناء على
تجاوزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوزة الشيعة اظهاره تقيده واخترازا عن
القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات التقية ابداع الدعوة لضعف الداعي وشوكة
المخالف وكذا عن تعدد الكبار بعد البعثة فعدنا سمعنا عند المعزلة عقلا وجوزة المشهورة
اما لعدم دليل الامتناع واما لما يهوى من شبه الوقوع كذا عن الصغار المنفرة لاجلها
بالدعوة الى اتباعهم ولهذا ذهب كثير من المعزلة الى ان الكبار قبل البعثة ايضا ومن
الشيعة الى ان الصغار ولو سهوا والمذهب عندنا منع لكبار بعد البعثة مطلقا والصغار
عدا لسهوا لكن لا يصرون ولا يترون بل يبهنون فينبهون وذهب امام الحرمين
مناو ابو هاشم من المعزلة الى تجوز الصغار عدالته لوصدرة هم الذنب لزم امور
كلها منتفية الاول حرمة اتباعهم لكنه واجب الاجماع وبقرهته الى قل ان كتم يحبون الله
فاتبعوني يحببكم الله الثاني وشهادتهم بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بالآية والاجماع على
ذلك لكنه منتف للقطع بان من رد شهادته في القابل من متاع الدنيا لا ينسحق القبول

الى اليهود و ترك الاول (٢٥) (٢٦) او ما قبل البعثة او نحو ذلك والتماسه في التفسير متى

في امر الدين القائم الى يوم الدين الثالث وجوب منهم وزجرهم لموم اذلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منصف لاستلزامه ايذاهم المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية الرابع استحقاقهم المذاب واللعن واليوم والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يحس الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتفسون انفسكم لكن ذلك منصف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات الخامس عدم نيلهم عهد النبوة ولقوله تعالى لا ينال هدى الظالمين فان المراد به النبوة والامامة التي دونها السادس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اقواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاصوينهم اجمعين الاهداء كمنهم المخلصين لكن اللازم منصف بالاجماع وقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلاصناهم بحالصة ذكر الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين السابع كونهم من خبز الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان الثامن عدم كونهم مسارعين في الحيرات ومعدودين عند الله من المصطفين الاخيار اذ لاخير في الذنب لكن اللازم منصف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الحيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وحصول المطلوب من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع اتماما فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزملة ولا طبع واستحقاق المذاب ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير اعادة ورجوع وزوم الزجر والمنع واستحقاق المذاب واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتأذى به النبي بل يستجيب بمجرّد كبيرة سهوا او صغيرة ولو عدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما مع الامانة وعلى تقدير كون الحيرات لموم كل فعل وترك خسارعة اليه واليهاء او كونه من رمة الاحبار لا ينافي صدور ذنب من آخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوحوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا او لصغيرة الغير المنقر عدا على ما هو المتنازع محل نظر اخرج المخالف بما نقل من اقايصص الانبياء وما شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم وامثال ذلك والجواب عنه اما بالاجالا فهو ان ما نقل احاد امر دود وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب محمول على السهو والسيان او ترك الاولى او كونه قبل البينة او غير ذلك من التحامل والتأويلات واما تفصيلا فذكر في التفسير وفي الكتب المصنفة في هذا الباب اما في قصة آدم عليه السلام فامر ان احدهما ما ورد في التنزيل من انه عصى وضوى وارله الشيطان وخالف النهي عن اكل الشجرة واعترف بظلمه نفسه وعيوب قولا وفلا بقوله تعالى ألم اهلكما عن تلك الشجرة وبزغ الياس والاخراج من الجنة ثم تاب الله تعالى عليه واحتواه والجواب انه كان قبل البينة كيف ولم تكن له في الجنة

امة وكان من نسيان لقوله تعالى قسسى ولم يجهله من ما او كان زلة وسهوا حيث ظن
 ان انتهى شجرة بعينها وقد قرب فردا آخر من جنسها وانما هو تب لترك التيقظ والتنبه
 لاصابة المراد وقد يستدبر بانه وان كان عدا لكن لم يكن الا صغيرة وهذا هو الظاهر الا ان
 فيه تسليما لدعي وتأييها قوله تعالى هو الذى خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها
 الى قوله جعله شركا فيما اتاهما ولم يقل احد في حق الاتيها بالشرك في الالوهية ولوقبل
 البعثة فالوجه انه على حذف المضاف اى جعل اولادهما شركا يدليلى قوله تعالى
 فتعالى الله عما يشركون او المراد ما وقع له من الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته
 او ان يطلب لقريش والنفس الواحدة قصي ومعنى جعل منها زوجها جعلها من جنسها
 هـ ربة قرشية واشراكهما فيما اتاهما الله تسمية اولادهما بعبد مناف وعبد المزي
 وعبد الدار وهو ذلك واما الشبهة في حق نوح عليه السلام فهو ان قوله تعالى
 يانوح انه ليس من اهلك تكذيبه في قوله ان ابني من اهلى والجواب انه ليس للتكذيب
 بل لتبنيه على ان المراد بالاهل في الوعد هو الاهل الصالح او المعنى انه ليس من اهل
 دينك لوانه اجنبي منك وان اضغته الى نفسك يابنك لما روى من انه كان ابن امراته
 والاجنبي انما يعد من آل النبي اذا كان له عمل صالح واما بالشبهة في حق ابراهيم عليه السلام
 فهو انه كذب في قوله تعالى هذا ربى وبلفظه كبيرهم واتسقىم والجواب ان الاول
 على سبيل الغرض والتقدير كما بوضع الحكم الذى يراد ابطاله او على الاستفهام او على
 انه كان في مقام النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة والثاني على التعريض والاستهزاء
 والثالث على ان به مرض الهم والحزن من صنادهم او الحمى على ما قيل واما الشبهة
 في قصة يوسف من جهة يعقوب عليهما السلام الافراط في الحجة والحزن والبكاء
 والجواب انه لا معصية في ميل النفس سيما الى ما يلوح عليه آثار الخير والصالح وانواع
 الكمال ولا في بث الشكوى والحزن الى الله تعالى في مصائب يكون من جهة العباد سيما
 ان قبل ان كان من خوف ان يموت يوسف عليه السلام على غير دين الاسلام ومن جهة
 الاخوة ما فعلوا بيوسف وما قالوا من الكذب والجواب انهم لم يكونوا ابناء ومن جهة
 يوسف الهم المشار اليه بقوله تعالى ولقد همت به وهم بها جعل السقاية في رحل اخيه
 والرضاء بسجود اخوته وابو به له والجواب ان ذلك قبل البعثة او المراد وهم بها
 لولا ان رأى برهان ربه على ان يكون الجواب المحذوف ما دل عليه الكلام السابق
 ويكون التقدير لولا ان رأى برهان ربه لما طها او المراد الميلان المذكور في الطبعة
 البشرية لالههم بالمعصية والقصد اليها او هو من باب المشاركة اى شارف ان يهيم
 بها وبالجملة فلا دلالة ههنا على العزم والقصد الى المعصية فضلا عما يذكره الحشوية
 من الحشوية ولهذا ورد في هذا المقام من انشاء على يوسف ما ورد من غير ان تقع
 عليه زلة او يذكر له استغفار وتوبة واما جعل السقاية في رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه

بل باذن الله تعالى ونسبة السرقة الى الاخوة تورية عما كانوا ضلوا يوسف مما جرى
 مجرى السرقة او هو قول المؤذن والسجدة كانت عندهم قمية وذكرمة كاتفيهم
 والمصافحة او كانت مجرد انضاء وتواضع لاوضع جبهة واما في قصة موسى فقتل
 القبطى وتوبته عنه واعترافه لكونه من عمل الشيطان لمحمول على انه كان خطاه وقيل
 اليستهواذته للسحرة في اظهار السحر بقوله القواما انتم ملقون ليس رضايه بل الفرض
 اظهار ابطاله او اظهار مجزئه ولايم الاب وقيل لم يكن حراما حيثذ والقائه الالواح
 كان من دهشة وتغير لشدة غضبه والاخذ برأس هارون وجره اليه لم يكن على
 سبيل الابداء بل كان يدينه الى نفسه ليتخلص منه حقيقة الحساب فضاف هارون
 ان يحمله بنوا اسرائيل على الابداء ويقضى الى شتمته الاعداء فلم يثبت بذلك ذنبه
 ولهارون فانه كان ينهاهم من عبادة العجل وقوله للخصم لقد جئت شيئا نكرا
 اى عجبا وما فعله الخصم كان باذن الله تعالى واما في قصة داود عليه السلام فلم
 يثبت سوى انه خطب امرأة كان خطيبها اوريا فزوجها اولياؤها داود دون اوريا
 او سأل ان يزل عنها فيطلقها وكان ذلك عادة في عهده ففكان زلة منه
 لاستغناؤه بقسمة وتسعين والخصمان كانا ملكين ارسلهما الله تعالى اليه لينيهما
 فلما تيقه استغفر ربه وخر راكعا واناب وسياق الآيات يدل على كرامته عندالله تعالى
 وزا منه عما ينسب اليه الحشوية الا انه بالغ في التضرع والتمرن واليبكاء والاستغفار
 استغفاما للزلة بالتغفر الى ماله من رفع المنزلة وقرر بالملكين تمثيل ونصوير للقصة
 لاخبار بمضمون الكلام ليلزم الكذب ويحتاج الى ما قيل ان المتضامين كانا لصين دخلا
 عليه السرقة فلما رآهما اختراا الدعوى او كما ارادى فتم ظلم احدهما الآخر والكلام
 على حقيقته واما في قصة سليمان فامور احدهما ما اشير اليه بقوله اذ عرض عليه بالعشى
 الصافات الجياد الخ وذلك انه اشتغل باستعراض الافراس حتى غربت الشمس وقفل عن
 العصر او عن وردكانه وقت العشي فافتم لذلك واسترد الافراس فمقرها والجواب
 ان ذلك كان على سبيل السهو والتسيان وعقر الجياد وضرب اعتاقها كان لاظهار
 الندم وقصد التقرب الى الله تعالى والتصدق على الفقراء من احب ما له على ان
 من المفسرين من قال المراد حبه للجهاد واعلاء كلمة الله وضمير توارت للجياد للشمس
 وانما طفق معها بالسوق والاصتاق تشريفا لها او امتنانا واظهارا لاصلاح آلة
 الجهاد بنفسه وثانيها ما اسير اليه بقوله ولقد فتى سليمان الآية فان كان ذلك ماروى
 انه ولده ابن فكان يشذوه في الصحابة خوفا من ان يقتله الشياطين او تخيله مما راعه الى
 ان التى على كرسيه ميتا فنبه لخطاه في ترك التوكل فاستغفر واناب فهذا لما لا بأس به وخاتمه
 ترك الاولى وليس في التهفط ومباشرة الاسباب ترك الامتثال لامر التوكل على ما قال
 عليه السلام اعقلها وتوكل وكذا ماروى انه قال لا طوفن لليلة على سبعين امرأة

كل واحدة تأتي بخارس مجاهد في سبيل الله ولم يقل انشاء الله فلم يحمل الا امرأة واحدة
جاءت بشق ولده عين واحدة وبد واحدة وربل واحدة فالتفت القابلة على كرسيه
واما ماروي عن حديث الحاتم والشيطان وصداة الوثني في بيته وجلوس الشيطان
على كرسيه فعلى تقدير صوته يجوز ان يكون اخاذ التماثيل غير محرم في شرعته وعبادة
التماثيل في بيته غير معلومه وثالثها ما يشعر به قوله تعالى وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد
من بعدي من الجسد وعدم ارادة الخير للغير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا
للحجة على وفق ما غلب في زمانه ولاق بحاله فانهم كانوا يفتضرون في ذلك المهد
بالماء والجلد وهو كان ناشيا في بيت الملك والنبوة ووارثا لهما او اظهارا لامكان
طاعة الله وعبادته مع هذا الملك العظيم وقيل اراد ملكا لا يورث مني وهو ملك الدين
لا الدنيا او ملكا لا اسلبه ولا يقوم فيه غيري مقامي كما وقع ذلك مرة وقيل ملكا خفيا
لا ينبغي للناس وهي الساعة وقيل كان ملكه عظيما فخاف ان لا يقوم غيره بشكره
ولا يحافظ فيه على حدود الله ولما في قصة يونس عما يشعر به قوله تعالى وذا النون
اذ ذهب مضامبا فظن ان لن نقدر عليه فالجواب ان المقاضية على الكفار المعاندين
لا على الله تعالى ومعنى ان لن نقدر لن نصيق عليه كما في قوله تعالى فقدر عليه رزقه فلا
يوجب شكاً في القدرة ومعنى الظلم في قوله اني كنت من الظالمين ترك الافضل وهو الصبر
وهذا معنى قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت اي في ترك الصبر على معاناة الكفار
واما في حق نينا فخل استغفر لذنبك ولقد تاب الله على النبي وليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك
فمحمول على ما فرط منه من الزلة وترك الافضل وقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى
معناه فقدان الشرائع والاحكام وقيل انه ضل في صباه في بعض شعاب مكة فردّه
ابوجهل الى عبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به ابوطالب وبالجملة
لادلالة على الصيان والميل عن طريق الحق ولذا قال ما ضل صاحبكم وما غوى
وقوله ووضعنا هنك وزرك مثل لما كان يشغل عليه ويغمره من فرطانه قبل النبوة او من
جهله بالشرائع والاحكام او من نهالكه على اسلام اولي العناد وتلفه وقوله عفا الله
عنك لم اذنت لهم تلطف في الخطاب وعتاب على ترك الافضل وارشاد الى الاختيار
في تدبير الخيرات وقوله ما كان لني ان يكون له امسى الى قوله لولا كتاب من الله سبق
لمسك فيما اخذتم فيه عذاب عظيم عتاب على ترك الافضل وهو ان لا يرضى باختبار
الصحابه الفداء وكذا الكلام في قوله لم نحرّم ما احل الله لك وقوله تعالى عيسى وتولى
ان جاء الاعشى وما روى من انه قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومئات النائلة
الآخرى تلك الغرائب العلى وان شفاعتها لترجي فلا اخبره جبرئيل بما وقع منه حزن
وخاف خوفا شديدا فنزل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول ولا نبي الا اذا تمنى الى
الشيطان في اميته تسلياً له فالجواب انه كان من القاد الشيطان لا نعبدا منه وقيل بل

٦ (خاتمة) النبوة مشروطة بالذكورة وكمال العقل وقوة الرأي والسلامة عن المنغرات كزنا الآباء وعهر
الامهات والنظافة ومثل البرص والجذام والحرف الدنية ﴿ ١٩٨ ﴾ وكل ما يخل بالبرورة وحكمة البحث

وهو ذلك من

هو قد ورد في الحديث

ان عدد الانبياء مائة

الف واربعه و

عشرون الفا وعدد

سل ثلثة ثلثة وثلثة

عشر لكن الاولى ترك

التخصيص لانه ربما

يفضي الى اثبات النبوة

حيث ليس وفيها

حيث آيس ويخالف

ظاهر قوله تعالى منهم

من قصصنا عليك

ومتهم من لم نقصص

عليك من

٧ البحث السابع

اللائكة عباد

مكرمون وواظبون

على الطاعة

ويظهرون في صور

مختلفة ويتكلمون

من افعال شاقة ومع

كونهم اجسادا احياء

لا يوصفون بذكورة

ولا انوثة واختلفت

الامق في عصمتهم وفي

فضلهم على الانبياء

تمسك القائلون

بالصمة بمثل قوله تعالى

الترابيق هي الملائكة وكان هذا قرأاً فتمنع وقيل معنى تمنى النبي حديث النفس

وكان الشيطان يوسوس اليه غير الهدي فينسخ الله وما وسه من نفسه ويهديه الى

الى الصواب وقوله وتنفق في نفسك ما الله مبده ونفسي الناس والله احق ان تغشاه

عتاب على انه اخفى في نفسه عزية نزوح زيب عند تطبيق زيد ايها خوفا من

طس المتنافسين ولاخفاء في ان احشاء امر دينوى خوفا من طعن اعداء الدين ليس

من الصغار فضلا عن الكبار بل غاية زلة وترك الاولى وكذا ميلان القلب لزيب

واما مثل قوله يا ايها النبي اتق الله ولا تطرد الذين يدعون ربهم فلا تكون من

المبرزين لئن اشركت لبعطن علك وان كنت في شك مما انزلنا عليك فاستل الذين

يقرون الكتاب والجواب ان الامر لا يقتضي سابقا تركه ولا انتهى سابقة فعله ولا

الشرط وقوع مضونه وبالجملة فحسنة جواز الصغيرة عددا على الانبياء في معرض

الاحتياط لا قطع فيها لانبياء ولا نبيا فان قيل ما بال زاة الانبياء حكيت بحيث قرأ على

الصوت على وجه الزمان مع ان الله غفار ستار وقد امرنا بالسيرة على من ارتكب ذبا

قلنا يدل على صدق الانبياء وكون ما يسلون الشيء بأمر من الله من غير اخفاء لشي

او ليكون انصافا لانهم كيف يضلون بانبيائهم بعد الاصلاح على زلاتهم ولعلو

ان الانبياء مع جلالة قدرهم وكثرة طاعتهم كيف اتهموا الى التضرع والاستغفار

في ادنى ذلة وان الصغيرة ليست مما يندفع في الولاية والايان البينة اوقع مكفرة لاحالة

بحيث لا عتاب عليها ولا عقاب (قال خاتمة ٦) من شروط النبوة الذكورة وكمال العقل

والذكاء والفطنة وقوة الرأي ولو في الصبي كبسي ويهي عليها السلام والسلامة

عن كل ما يفر عنه كزنا الآباء وعهر الامهات والفطنة والنظافة والصوب المنفرة

كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المحلة بالبرورة كالاكل على الطريق والحرف الدنية

كالحباسة وكل ما يخل بحكم البحث من اداء الشرايع وقبول الامة (قال وقد ورد ٨)

يعنى قد ذكر في بعض الاحاديث بيان عدد الانبياء وارسل على ما روى عن ابى

ذر التقارى انه قال قلت لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كم الانبياء فقال مائة الف

واربعه وعشرون الفا فقلت وكم الرسل فقال ثلثة وثلثة عشر رجاء غير الكن ذكر

بعض العلماء ان الاولى لا تقتصر عددها لان خبر الواحد على تقدير احتماله على جميع

الشرايط لا يثبت الا الطن ولا يثبت الا في العمليات دون الاعتقادات وههنا حصر عددهم

بخلاف ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص ويحمل ايضا مخالفة

الواقع واثبات نبوة من ليس بنبى ان كان عددهم في الواقع اقل مما ذكره ونبي النبوة عن هو

نبى ان كان اكثر فالاولى عدم التخصيص على عدد (قال البحث السابع ٧) جههور السابن على

وهم لا يتكبرون يضاهون ربهم من فوقهم ويضلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون (ان)
والمخالفون بان ابليس مع كونه من الملائكة ابى واستكبر وكان من الكافرين وبان قول الملائكة اجعل فيها

مَنْ يَسْتَدْقِهَا الْآيَةُ اخْتِابَ الطَّيْفَةِ وَاسْتِمَادَ لِنَسْلِ آفَةِ تَعَالَى وَتَجَلَّى بِأَنْفُسِهِمْ وَبِأَنْ هَارُوتَ وَمَارُوتَ يَسْذُبَانِ لَارْتِكَابِهِمَا السَّحَرِ وَالْجَوَابُ أَنَّ ابليسَ ﴿١٩٩﴾ مِنَ الْبَيْنِ وَصَدَّ مِنَ الْمَلَائِكَةِ تَطْلِيحًا وَإِنَّ الْاِفْتِخَابَ وَالْاِجْتِابَ أَمَّا

هو حيث يكسوان
الفرس متفصة الغير
ومثبة النفس وانما
غير منهم التجيب
والاستفسار عن
حكمة اختلاف من
لا يليق به مع وجود
اللائق وان هاروت
وماروت لم يسكونا
مر تكين للسحر ولا
مستعدين لثأيره وانما
انزل عليهما السحر
ليعلم الناس وكانا
يعلمان ويظنان
ويقولان انما نحن
فئة ونعديهما
مصابة كما يعاتب
الانبياء وتمسك
الفاطون بفضل
الانبياء وهم جهود
اصحابنا والشبهة
بوجود الاول امر
الملائكة بالجدود
لادم مهجة الادنى
للاولى تعظيما وتكرمة
لازياره وتحيه بدليل
استكبار ابليس وتعليقه
بانه خير منه لكونه
من نار وادم من طين
الثاني امر آدم بتطعيم

ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة وتحرى على افعال شاقه مباديكمون
يرتبطون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة والانوثة واستمر اختلاف بين
للسلطين في صميمهم وفي فضلهم على الانبياء ولا تطلع في احد الجانبين قلند كرتسكت
الفرسين في المقامين المقام الاول اعني المصحة فتمسك المتبتون بمثل قوله تعالى وهم
لا يستكبرون يضافون ذنبهم من قوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد
مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم ابرار يعملون اى قوله وهم من خشية مشفقون وقوله تعالى
لا يستكبرون عن عبادته ولا ينصرون يصرون الليل والنهار لا يفترون ولا يخافون
في ان امثال هذه العوالم تقيد الظن وان لم تفد البين وما يشك ان لا يعبى بالظنات
في باب الاعتقادات فان ارد ان لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي
فلتراجع فيه وان ارد ان لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان تمسك التافون
بوجود الاول ان ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالجدود في قوله
تعالى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم اباء ولذا عوتب بقوله تعالى ما منعك ان تسجد
اذا امرتك وبدليل صحة استثنائه منهم في قوله تعالى فسجدوا الابليس وقوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون الابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين ورد بالغ بل
كان من الجن فسحق عن امر ربه وانما درج في الملائكة على سبيل التعذيب لكونه حنبا
واحدا معمورا فيما يهدى لايصال معنى قوله كان من الجن صار او كان من طائفة من
الملائكة ممساة بالجن شاهنم الاستكبار لا تقول هذا مع كونه كلاما على السند خلاف
الظاهر الثاني ان قولهم في جواب اتى جاعل في الارض خليفة اجعل فيها من يشد
فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتياط الطيفه واستبعاد
لفعل الله تعالى بحيث يشبه صورة الانكار بمعنى انه لا ينبغي ان يكون واتساع للطن
ورجم بالنهب فيما لا يليق والاعجاب بانفسهم وتركها لها وامثال هذه فعل بالمصحة لاحالة
والجواب ان الاعتدال انما يكون حيث الفرض اطهار متفصة الغير والتركية حيث
الفرض اطهار متفصة النفس ولا يتصور ذلك بالنسبة الى علام الغيوب بل الفرض التعجب
والاستفسار عن حكمة اختلاف من يتصف بما لا يليق بذلك مع وجود الاولى
والالائق وانما علوا ذلك باعلام من الله تعالى او مشاهدة من الروح او مقايضة بين الجن
والانس عشاركتها في الشهوة والغضب للفتنيين الى الصاد وسفك الدماء لا قال
قوله تعالى انشؤني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اى في اتى استخلف من يتصف بما ذكرتم
باقى كون ذلك متصفا معلوما لهم باعلام من الله تعالى او اخبار او مشاهدة من الروح
لا تقول المعنى ان كنتم صادقين في اتى استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح

الاسماء قصدا الى اطهار فضله الثالث ان اصطفى آدم ونوحا و آل ابراهيم و آل عمران على العالمين الذين من جنتهم
الملائكة الرابع ان اللواطة على الطاعات مع الشواغل واكتساب الكمال مع العوائق ادخل في اسبقاق التواب من

وصفات تلايم الاستغفار اذ التجب انما يكون عند ذلك ولذا قال في الرد عليهم اني اعلم ما لاتعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح لا يقال فيه دلالة على نفي العصمة باثبات الكذب في الجملة لانا نقول هذا القدر من الخطاء والسهو لا ينافي العصمة ولا يوجب المعصية الثالث قصة هاروت وماروت ملكين يابا بل يعذبان لارتكابهما السهر والجواب منع ارتكابهما العمل بالسهر واعتقاد تأثيره بل انزل الله تعالى عليهما السهر ابتلاء للناس فمن تعلم وعمل به فكافئ ومن تجنبه او تعلم ليتوقاه ولا يفتربه فهو مؤمن وهما كما يعظمان الناس ويقولان انما نحن فتنة للناس وابتلاء فلا تفتروا اي لاتستقدوا ولا تعملوا فان ذلك كفر وتعذيبهما امتحان على وجه المناسبة كما تعاتب الانبياء على السهو والزلالة من غير ارتكاب منهما لكثرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل به واليهود هم الذين يدعون ان الواحد من الملائكة قد يرتكب الكبيرة فيما قبله الله بالسبح واما المقام الثاني فذهب جمهور اصحابنا والشيعة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي وابي عبد الله الحلي منا وصرح بعض اصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وعوام الملائكة افضل من عوام البشر اي غير الانبياء لنا وجوه ثلثة وعقيدة الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم والحكيم لا يأمر بالسجود الا افضل للادنى واباء ابليس واستكباره والتعليل بانه خير من آدم لكونه من نار وادم من طين يدل على ان الامور به كان سجد تكرمه وتعظيم لا سجد قسمة وزبارة ولا سجد الاهل للادنى اعظاما له ورفضه لمزله وهضمنا نفوس الساجدين الثاني ان آدم انباه بالاسماء وبما علم الله من الحمايص والمعلم افضل من التعلم وسوق الآية ينادى على ان الفرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموا فيه من نقصان ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يدفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضافة العلم بالاسماء لما شا هدوا من الالواح وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتحارب والانتظار المتوالية الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا يخص الملائكة عن العالمين ولا جهة لتفسيره الكثير من المخلوقات الرابع ان للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الحارجة والداخلية فاللواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والظلمة على ما يصاد القوة العاقلة يكون اشق وافضل وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة لا يقال لوسم انتفاء الشهوة والغضب وسائر الشواغل في حق الملائكة فالعبادة مع كثرة المتاعب والشواغل انما تكون اشق

هو الخافون وهم المزلّة والقاضي والحليّ مناجرة الاول الآيات الدالة على شرفهم وقربهم وكرامتهم
ومواظبتهم على الطاعة وترك الاستكبار واجيب بانها لا تعبد الا فضيلة الثاني قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي
خزان الله ولا اعل التيب ولا اقول في ٢٠١ هـ اني ملك واجيب بان المعنى لست بمالك حتى يكون لي القوة والقدرة
على ازال الصلاب

ياذن الله كما كان يصير
او يكون السليم بذلك
باختيار الله تعالى
بلا واسطة الثالث
ما فيها كما عن هذه
الذخيرة الا ان تكونا
ملكين واجيب بانه
مع كونه تفضيلا من
الشيطان انما يفيد
الافضلية على آدم
قبل البشة الرابع
عليه شدة التقوى حتى
حبر يلو المعلم افضل
واجيب بانه مبلغ وانما
التعليم من الله الخامس
لن يستكشف المسبح
ان يكون عبدا لله ولا
الملائكة المقرّون فانه
يقال لا يتوقع عن هذا
الامر الامير ولا من
فوقه ولا يقال ولا من
هو دونه واجيب
بان مثله انما يفيد
الزيادة فيما جعل سببا
للترفع والاستكفاف
ككون عيسى عليه
السلام ولد بلا اب

وافضل من الاخرى اذا استويا في المقدار وباقي الصفات وعبادة الملائكة اكثر وادوم
فانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والا خلاص الذي به القوام والنظام واليقين
الذي هو اساس والتقوى التي هي الثمرة فيهم اقوى واقوم لان طريقهم البصائر
للابيان والمساواة لا للمساواة لانا نقول انفسنا الشواغل في حقهم عالم يتنازع فيه
احد وجود المشقة والالم في العبادات والعمل عند عدم المتأني والمضاد مما لا يسفل
قلت لو كثرت وكون باقي الصفات في حق الانبياء اضعف وادنى مما لا يسمع ولا يقبل
وقد يشك بان للملائكة مثلا بلا شهوة ولا بهائم شهوة بلا عقل وللانسان كليهما
فاذا ترجح شهوته على عقله يكون ادنى من البهائم لقوله تعالى يلهم اضل كما ترجح
عقله على شهوته يجب ان يكون اعلى من الملائكة وهذا طائد الى ما سبق لان تعلم سريره
هو ان الكافر آخر نقصان مع التمكن من الكمال وكل من ضل كذا فهو اضل وارذل
من آثر بدونه لان اثار الشيء مع وجود المضاد والناسق ارجح وابلغ من اثاره بدونه
فيلزم ان يكون من آثر الكمال مع التمكن من نقصان افضل واكمل من آثره بدونه واما
التمسك بقوله تعالى ولقد كرمنا نبي آدم والكرام المطلق لاحد الاجناس يشر بفضله
على غيره فضعيف لان التكرم المطلق لا يوجب التفضيل سيما مع قوله تعالى وفضلناهم
على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه يشر بعدم التفضيل على القليل وليس غير الملائكة
بالاجحاح كيف وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون (قال وتسمى الخافون) هـ
ايضا بوجوه تقليد وعقلية اما التقليدية فمما قوله تعالى والله يعبد ما في السموات
وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخفون ربه من فوقهم ويغفلون
ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في العبودية وفيه اشارة الى ان غيرهم
ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف
وامثال الامور ومن جعلتها اجتناب النهايات ومنها قوله تعالى ومن عنده
لا يستكبرون عن عبادته ولا ينصرفون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ووصفهم
بالقرب والشفرة عند الله وبتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها
قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون الى ان قل وهم
من خشيتهم متفقون وخصصهم بالكرامة المطلقة والامثال والمحشية وهذه الامور
اساس كافة الخيرات والحواس ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا افضليتهم
سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزان الله ولا اعل التيب

وابرا الاكاه والابرص فالنبي ولا من هو فوقه (٢٦) (ن) في ذلك وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام
وقدروا على ما لا يقدرون عليه عيسى عليه السلام السادس اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء واجيب بانه
يتقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم لخلاف امرهم السابع انها مجردة في ذاتها متعلقة بالهاكل الطولية مبرأة

من ظلمة المادة وعن
النشور والتباعد
متصفة بالكسالات
العلوية والعلمية بالعقل
قوية على الافعال
العجيبة مطلعة على
اسرار الغيب سابقة
الى انواع الخيرات
واجيب بان بعضها
على قواعد الفلسفة
وبعضها مشترك و
بعضها معارض للناس
ان اعمالهم اكثر وادوم
واقوم وعلومهم اكل
والاكثر واجيب بان
المقرون بقهر المضاد
وتصل للمشاق لدخل
في استحقاق الثواب
من

ولا اقول اني حاك فان مثل هذا الكلام انما يصح اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال
ذلك حين استجبه فر يش العذاب الذي اوعدوا به بقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا
يسمهم العذاب بما كانوا يفسفون والمعنى اني لست بملك حتى يكون لي القوة ولقدرة
على ازال العذاب باذن الله كما كان لجبرائيل عليه السلام او يكون لي العلم بذلك باخبار
من الله بلا واسطة ومنها قوله تعالى ما نهضكم اربكما من هذه الشجرة الا ان تكونا
ملكين اي الاكراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملكية بالرتبة العليا وفي الاكل من الشجرة
ارتقاء اليها والجواب ان ذلك نمويه من الشيطان وتضليل ان ما يشاهد في الملك من
حسن الصور وعظم الخلق وكمال القوة يحصل باكل الشجرة ولو سلم فغاية التفضيل
على آدم عليه السلام قبل الندوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل
عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التباعد وانما لتعالم
من الله تعالى ومنه قوله تعالى لن يستكف السجنان يكون عبدا لله ولا ملائكة المقربون
اي لا يترفع عيسى في العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لن يستكف من هذا
الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست احلت بشهادة علماء البيان والبصائر باساليب
الكلام و عليه قوله تعالى ولن رضى عك اليهود ولا النصارى اي مع انهم اقرب
مودة لاهل الاسلام ولهذا خص الملائكة بالمقربين منهم لكونهم افضل والجواب
ان الكلام سبق لرد مقالة النصارى وغيرهم في المسيح وانما هم فيه مع النبوة النبوة
بل الالهية والترف عن العبودية لكونه روح الله ولد بلا بل وكونه يرى الاله
والابن والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة
الذين لا اله الا الله ولا اله ولا يقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عليه السلام ولادلالة على
الافضلية معنى كثرة اثواب وسائر الكمالات الا يرى ان فيما ذكرت من المثال لم يقصد
الزيادة والرفعة في الفضل والشراف والكمال بل فيما هو مظنة الاستكفاف والرضا
كاملة والاستكبار والاستعلاء في السلطان وقرب المودة في النصارى ومنها اطراد
تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسول ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب
انه يجوز ان يكون بجهة تقديمهم في الوجود اوفي قوة الايمان بهم والاهتمام به لانهم
اخفى قالوا بانهم اقوى وبأمر يرض عليه اخرى ولما العقليات فخصها ان الملائكة
روحانيات مجردة في ذاتها متعلقة بالها كل الطولية مبرأة من ظلمة المادة وعن الشهوة
والنفس الذي هما مبدأ النشور والتباعد متصفة بالكسالات العلوية والعلمية بالعقل
من غير شوائب الجهل والنقص والمخرج من القوة الى الفعل على التدرج ومن احتمال
الفاط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على
اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك
على قواعد الفلسفة دون الله ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمنوبات اكثر لطول زمانهم

٧ الصارف هنته عاموا والكرامة ٢٠٣٦ ظهور امر خارق للعادة من قبله بلاد هوى النبوة وهى جائزة

ولو بقصد الولي و
من جنس المجرات
لشمول قدرة الله تعالى
وواقعة قصة مريم
وآصف واصحاب
الكهف ومانواتر
جنسه من العصاة
والتابعين وكثير من
الصالحين وحاتت
المعزلة لانها توجب
التباس النبي بغيره
اذ التارق هو المجرة
والخروج عن بعض
العادة فكثرة الاولياء
وانسداد باب اثبات
النوة لاحتمال ان
تكون المجرة اكراما
لاصدقا والاخلال
بظلم قدر الانبياء
لمشاركة الاولياء
والجواب ان الكرامة
لا تقارن دعوى النبوة
واكثرها تكون استمرار
نقص العادة والمقارنة
للدعوى تفيد القطع
بالصدق عاذرة الكرامة
زيد جلالة قدر الانبياء
حيث نالت امتهم
ذلك ببركة الاقتدار
وبما هو قوي في منع
الاخبار بالمقبيات قوله

و ادوم لمدم تغال الشواغل واقوم لسلامتها من مخالطة المعاصي المنفصلة للثواب
وعلومهم اكل واكثر لكونهم نورانيين وروحانيين يشاهدون الووح المحفوظ المنتش
بالكائنات واسرار المقبيات والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم
افضل واكثر ثوابا لجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل التائب والشاق وهو
ذلك على ما مر (قال المجت الثامن الولي هو العارف بالله تعالى ٧) وصفاته المواظب
على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في الهذات والشهوات
وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا يمتاز
عن المجرة وبمقارنة الاعتقاد والعمل الصالح والزام متابعة النبي عن الاستدراج وعن
مؤكدات تكذيب الكذابين كما روى ان مسطمة دعا لاهورن تصريفة الموراء صحبة
فصارت عينه الصبيحة موراء ويسمى هذا اهانة وقد تظهر الخوارق من قبل حوام
السليين فخلصا لهم من الحزن والمكاره وتسمى معونة فلذا قالوا ان الخوارق انواع
اربعة مجيزة وكرامة ومعونة واهانة وذهب جمهور السليين الى جواز كرامة الاولياء
ومنه اكثر للمعزلة والاستاذ ابو اسحق يميل الى قريب من مذهبهم كذا قال امام
الحرمين ثم المجوزون ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من
الولي وبعضهم الى امتناع كونها على فضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتقد
بخوارق العادات لم يجز له بل ربما يستقط عن مرتبة الولاية وبعضهم الى امتناع
كونها من جنس ما وقع مجزة لثبي كافتراق البحر وانقلاب العصا واحياء الموتى قالوا
وبهذه الجهات تمتاز عن المجرات وقال الامام هذه الطرق غير سديدة والمرضى
صدا نأفوز بجهة خوارق العادات في معرض الكرامات وانما تمتاز عن المجرات
بخلوها من دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدوا لله لا يستحق الكرامة
بل الامنة والاهانة فان قيل هذا الجواز مناف للاعجاز اذ من شرطه عدم تمكن الغير
من الاثبات بالمثل بل مفض الى تكذيب النبي حيث يدعى عند التعدي انه لا يأتي احد
بمثل ما اتيت به قلنا المنافي هو الاثبات بالمثل على سبيل المعارضة ودعوى النبي انه لا يأتي
بمثل ما اتيت به احد من المحدثين لانه لا يظهر مثله كرامة لولي او مجزة لثبي اخر نعم
قد يرد في بعض المجرات نص فاطح على ان احد الايات عنه اصلا كآثران وهو لا يتناقض
الحكم بان كل ما وقع مجزة لثبي يجوز ان يقع كرامة لولي لنا على الخوارق في المجرة
من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى وذلك كملك يصديق رسوله ببعض
ما ليس من عاداته ثم قبل مثل ذلك اكراما لبعض اولياءه وصلى الوقوع وجهان الاول
مانبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى عليه السلام وانه كادخل عليها زكرا
الحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم اني لك هذا قالت هو من عند الله وقصة اصحاب
الكهف ولبسهم في الكهف سنين بلا طعام وشراب وقصة آصف واتباء عرض

على عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارضى من رسول والجواب انه لو سلم عدم الغيب يجوز ان ينقص ٧

٧ بحال القيمة بفرقة
السياق اذ يكون
التصدل سلب العموم
او بمحض الاطلاق بما
يكون بطريق الوحي
من

بليس قبل ارداد الطرف فان قيل كان الاول ارماسا لنبوة عيسى او مجهزة لذكرا
والثاني لمن كان نبيا في زمن اصحاب الكهف والثالث لسليمان صلى الله عليه وسلم قلنا
سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى النبوة بل لم
يكن لذكر باعلم بذلك ولذا سأل ونحن لاندعي الاجواز ظهور الخوارق من بعض
الصالحين فمفرونة بدعوى النبوة ولا مسوقة لقصد تصديق نبي ولا يضرنا تسمية
ارماسا او مجهزة لنبي هو من امته على ان ما ذكرتم يرد على كثير من مميزات الانبياء
لجواز ان يكون مجهزة لنبي آخر والثاني ما نوافر عنه وان كانت التفاصيل احاداً من
كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كروية عمر رضى الله عنه على
النمر جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل ومع سارية ذلك وكشرب خاد
رضي الله تعالى عنه السهم من غير ان يضربه واما من على رضى الله تعالى عنه فاكتر
من ان نحصى وبالله ظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور مميزات الانبياء
وانكار هاليس يعجب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط
ولم يسموا به من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شئ مع اجتهداهم في امور
المبادات واجتناب السيئات فوقوا في اولياء الله تعالى اصحاب الكرامات بمن قون
ادبهم ويضعفون لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة ولا يدونهم الا في
عداد احاد المبتدعة قاعد بن تحت اللث السار اوسحتهم سبوا وورد وبالابل ولم يعرفوا
ان مربي هذا الامر على صفاء العقيدة وقدا السيرة واقتضاه الطريقة واصطفاه الحقيقة
وانما الجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روى عن ابراهيم بن ادهم انهم
راوه بالبصرة يوم القوية وفي ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جوار ذلك يكفر والانصاف
ما ذكره الامام النسفي حين سئل عما يحكي ان الكعبة كانت تزور واحداً من الاولياء
هل يجوز القول به فقال نعم العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل
السنة والمخالف وجود الاول وهو العدة انه لو ظهرت الخوارق من الولي لالتبس
الشيء بغيره اذ الفارق هو المجهزة ورد بما مر من الفرق بين المجهزة والكرامة الثاني
انها لو ظهرت لكثرة كثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة هف ورد
بالتع بل غاية استمرار نعم العادة الثالث لو ظهرت لافترض التصديق لاندباب
اثبات النبوة بالمجهزة لجواز ان يكون ما يظهر من النبي لفرض آخر غير التصديق
ورد بما مر من انها عند مقارنة الدعوى ضد التصديق قطما الرابع ان مشاركة
الاولياء للا نبياء في ظهور الخوارق تحمل بسط قدر الانبياء ووقعهم في النفوس ورد
بالتع بل يزيد في جلالة اقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث نالت افعالهم واتباعهم
مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريتهم والاستقامة على طريقهم الخامس
وهو في الاخبار عن النبيات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من

ارضى من رسول خص الرسل من بين المراضين بالاطلاع على القريب فلا يطلع
 خبرهم وان كانوا اولياء مرضين يشاهد من الكهنة القاء الجن والشياطين ومن
 اصحاب التعيرو الجوم غثون واستدلالات بماتع وورع الاتع ليس من اطلاع الله تعالى
 في شيء والجواب ان القريب ههنا ليس للموم بل مطلق او معين هو وقت وقوع
 القربة بقرينة السياق ولا يبعد ان يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة لو البشر فيصعب
 الاستدانة وان جعل متعلما فلا خفاء بل لامتناع حينئذ في جعل القريب للموم ليكون
 اسم الجنس المضاف بمنزلة المرف باللام سيما وقد كان في الاصل مصدرا ويكون
 الكلام لسلب العموم اى لا يطلع على كل غيبه احد او هو لاينا في اطلاع البعض
 على البعض وكذا لا اشكال ان حص الاطلاع يعطى الوصى وبالجملة فلا استدلال
 بمضى على ان الكلام للعموم السلب اى لا يطلع على شيء من غيبه احدا من الافراد نوطان
 الاطلاع وذلك ليس بلازم (قال خاتمة ٢) حتى من بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ
 درجة النبي بل اعلى ومن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها قبي
 من القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والمقربين منه والنبوة من الانبياء
 والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه الا ان الولي لا يبلغ
 درجة النبي لان النبوة لا تكون بدون الولاية ومن اهل الاباحة والاحاد ان الولي
 اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكال الاخلاص سقط عنه الامر والتهى
 ولم يضره الذنب ولا بدخل النار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين
 والاول خاصة بان النبي مع ماله من شرف الولاية معصوم عن المعاصي ما مومن من
 سوء العاقبة بمحكم النصوص القاطعة مشرف بالوصى ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح
 حال العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والثاني بان النبوة
 قبي من البعثة والتبليغ من الحق الى انطلق فبها ملاحظة الجانين ويتضمن قرب
 الولاية وشرفها لا محالة فلا تقصر عن مرتبة ولاية غير الانبياء لانها لا تكون على
 غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة نعم قد يقع تردد في ان نبوة النبي افضل
 ام ولايته فمن قائل بالاول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح
 الخلق في الدارين مع شرف متاهدة الملك ومن مائل الى الثاني لما في الولاية من
 معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي
 وفي كلام بعض العرفاء ان ما قبل الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من
 الادب اطلاق القول به بل لابد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان
 نبوة النبي متعلقة بصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت بل قام
 سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها محتومة بمحمد صلى الله تعالى عليه
 وسليم من حيث طاهرها الذي هو الانبياء وان كانت دائمة من حيث باطنها الذي هو

لا يبلغ الولي درجة
 النبي ولا يستقطعه
 التكليف بكمال
 الولاية ولا تكون
 ولاية غير النبي افضل
 من النبوة اما الكلام
 في ولايته قبل هي
 افضل لما فيها من
 معنى القرب والا
 اختصاص وقيل بل
 نبوته لما فيها من
 الوساطة بين الحق
 والخلق والقيام
 بمصالح الدارين مع
 شرف مشاهدة الملك

مق

في الظاهر امر سابق للعدة بما شرة اعمال مخصوصة يجري فيها التمام والتعلم وتعين عليها شر

الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء من امة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
جهة تصرف ولايته بهم تصرف في الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم
المتابعة اذ ليس الولي الا مظهر تصرف النبي ولما بطلان القول بسقوط الامر
والنهي فلم يعمد لخطابات ولان اكل الناس في الحبة والاخلاص هم الاثياء سيما حبيب
الله مع ان التكليف في حقهم ام واكل حتى يصابون بذن ذلة بل يترك الافضل نعم حكمي
من بعض الاولياء انه استغنى الله عن التكليف وسأله الاعتناق عن طواهر العبادات
فاجابه الى ذلك بان سلب العقل الذي هو مناط التكليف ومع ذلك كان من علو المرتبة
على ما كان وانت خير بان العارف لا يسأم من العبادة ولا يفتقر في الطاعة ولا يزال
الهبوط من اوج الكمال الى حضيض النقصان والزول من مدارج الملك الى منازل
الحيوان بل ربما يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة
جنان الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويحل بالتكليف من غير تأم بذلك لكونه
في حكم غير المكلف كالتأثم وذلك لعجز عن مراعاة الاخرين وملاحظة الجانبيين
فر بما يسأل دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا الذهول هو
الجنون الذي ربما يرجح على بعض العقول والتسمون به هم المسمون بمجانين العقلاء
وبهذا يظهر فضل الاثياء على الاولياء فانهم مع ان استغراقهم اكل وانجذابهم
العمل لا يخلون بذن طاعة ولا يذهلون من هذا الجانب ساعة لان قوتهم القدسية
من الكمال بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجانب ولهذا ينسب عليهم ادنى ذلة
عن منهج الصواب (قال المبحث التاسع المهر ٢) اظهار امر خارق للعادة من نفس
شريعة خيفة مباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتذوق وبهذا الاعتبار ين
بغارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب افتراض القترحين وبانه يخص ببعض
الازمنة او الامكنة او النرائط وبانه قد تصدى بممارسته وبذلك الجهد في الاثيان
بمنه وبان صاحبه ربما يعلن بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن وانغرى
في الدنيا والآخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة وهو عند اهل الحق جائز عقلا
ثابت سمما وكذلك الاصابة بالدين وقالت المعتزلة بل هو مجرد ارادة لا ما لا حقيقة له
بمنزلة الشبهة التي سبها خفة حركات اليد واخفا وجه الحيلة فيه لنا على الجواز
صامق في الاعجاز من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى طاه هو الخالق وانما
الساحر قاعل وكاسب وايضا اجاع الفقهاء وانما اختلفوا في الحكم وعلى الوقوع
وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس المهر وما انزل على الملكين بما بل هاروت
وماروت الى قوله فيعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به
من احد الا باذن الله وفيه اشعار بانه ثابت حقيقة ليس مجرد ارادة وتوهمه وبان المؤثر
والخالق هو الله وحده ومنها سورة الفلق فقد اتفق جمهور المسلمين على انها نزلت

لنفس وثاني فيها
للمارضة وهو جائز
عقلا كالكرامة
المعجزة وثابت سمما
قوله تعالى يعلمون
ناس المهر الآية
ولما ثبت من انه مظهر
النبي صلى الله عليه
وسلم وثابت وابن
نصر رضى الله عنهم
والظن الكاذب
بن الكفرة في النبي
سلي الله عليه وسلم
انه محصور راريد
مزيل العقل بالهر
بالصحة المشار اليها
قوله تعالى والله
صاحب من الناس
بى المعصية ان يهلكوه
وبوقوع اخلاقي
بونه وليس للساخر
ان يفعل ما يشاء من
لا ضرر الا بالاثياء
ازالة ملك الخلفاء
غير ذلك وقوله
سالى فضيل اليه من
مهرم لا يدل على
ان كل مهر فضيل
نحوه بمنزلة الشبهة
على ما هو رأى المعتزلة
واما الاصابة بالدين
تلك تجري مجرى

لشاهدات وفيها نزل قوله وان يكاد الذين كفروا ليعفونك باصايرهم واختلف القائلون بالمهر ٧ (فما)

٧ والعين في جواز الاستعانة بالرفق والعود وفي جواز تطبيق التاجم والثفت والسح والمسكة فرعية من

٩ يجوز إعادة العدوم خلافاً للفلسفة مطلقاً وبعض المذلة في الأعراس وبعضهم في غير الباقية منها كالاصوات لنا ألقاما ان الأصل هو الامكان حتى بقوم دليل الوجوب أو الامتناع والزمان للعادمثل المبدأ بل عينه فيجنع كونه ممكناً في وقت ممكناً في وقت بل ربما يدعي ان الوجود الاول افادة زيادة استعداد لقبول الوجود على ما يشير اليه قوله تعالى وهو اهورن عليه وفيه نظر لا قال له امتنع لانه لا يمتنع لانه لا يمتنع

فما كانت من مخرج لبيد بن اعصم اليهودي لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى مرض ثلث ليال ومنها ما روي ان جارية مكرت عائشة رضي الله تعالى عنها وانه مكر ابن عمر رضي الله تعالى عنه فحكوت يده فان قيل لو صح المهر لاضرت الدهرة بجميع الانبياء والصالحين وحصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يبيع ابن مكر التي صلى الله تعالى عليه وسلم وقد قال الله تعالى والله يصمكم من الناس ولا يضل السارح حيث اتى وكانت الكفرة يسيرون التي صلى الله تعالى عليه وسلم بانه مهور مع القطع بانهم كاذبون قلنا ليس السارح يوجد في كل عصر و زمان و بكل قطر ومكان ولا ينفذ حكمه كل او ان ولاه يد في كل شأن والبي مصوم من ان يهلكه الناس او يوقع خلافاً في نبوته لان يوصل ضرراً والمال الى يده و مراد الكفار بكونه مهوراً انه يجنون از يل عقه بالسحر حيث تركه دينهم فان قيل قوله تعالى في قصة موسى صلى الله تعالى عليه وسلم يضل اليه من مكرهم انها نسى يدل على انه لاحقيقة للسحر وانما هو ضليل وعمويه قلنا يجوز ان يكون مكرهم هو اجاع ذلك الضليل وقد تحقق ولو سلم فيكون اثره في تلك الصورة هو التحويل لا يدل على انه لاحقيقة اصلاً واما الاصابة بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس خاصة انها اذا استحضت شيئاً لحقته الآفة فتدونها بكاد يجرى في المشاهدات التي لا تستقر الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم العين حق وقال العين يدخل الرجل القبر والجلل القدر وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا ليركفوا بكادهم الآية نزل في ذلك وقالوا ان كان العين في بني اسد وكان الرجل منهم يصوم ثلاثة ايام فلا يبره شيء يقول فيه لم اركايوم الاطاعة فالتمس الكفار من بعض من كانت له هذه الصفة ان يقول في رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك فعصمه الله واعترض الجبائي بان القوم ما كانوا ينظرون الى النبي صلى الله عليه وسلم فنظر استحسن بل مقت وبعض الجواب انهم كانوا يستحسنون منه الفصاحة وكثيراً من الصفات وان كانوا يفتضونه من جهة الدين ثم لثقلين بالسحر والدين اختلاف في جواز الاستعانة بالرفق والعود وفي جواز تطبيق التاجم وفي جواز الثفت والسح ولكل من الطرفين اخبار وآثار والجواز هو الارجح والمسئلة بالفقهيات اشبه والله علم (قال الفصل الثاني في العاد وفيه مباحث) وهو مصدر او مكان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد القضاء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما العاد الرواحي المحض على ما يراه الفلاسفة فمناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من الجرد من حلاقة البدن واستعمال الآلات او التبري عما ابتلي به من الظلمات (قال المبحث الاول ٩) كثير من مباحث المتكلمين يرى في الظاهر اجنبية عن العلم بالاعتقاد الدينية ويعلم عند تحقيق المقاصد

الاصيلة انها نافعة في ايراد الحجج عليها او دفع النسخ عنها وذلك كاطاعة المعلوم وثبوت
الجزء والحلاء وصحة الفناء على العالم وجواز الحرق على الافلاك وعدم اشتراط الحياة
بالنية وعدم لزوم تنافي القوى الجسمانية ونحو ذلك في اثبات الحشر وعذاب القبر
والخلود في الجنة او النار وغير ذلك على اختلاف الآراء وانما اخر بحث اطاعة المعلوم
خاصة الى ههنا لما لها من زيادة الاختصاص بامر المعاد حيث لا يفتقر اليها الا في اثبات
المعاد بطريق الوجود بعد الفناء اتفق جمهور المتكلمين على جوازها والحكماء على امتناعها
واما المستزلة فذهب غير البصري الى جواز اطاعة الجواهر لكن بقاء على بقاء ذواتها
في المدم حتى لو بطلت لاسيما اطاعتها واختلوا في الاعراض فقال بعضهم
يتمتع اطاعتها مطلقا لان المعاد اما يعاد معنى فيلزم قيام المعنى بالني والى هذا ذهب
بعض اصحابنا وقال الاكثرون منهم بانتناع اطاعة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات
والارادات لاختصاصها عندهم بالاولى وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد
وحكموا بانه لا يجوز اطاعتها لا بالبدن ولا بالقلب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا
اطاعتها لانا اقطاعا ان الاصل فيما لا دليل وجهه على وجوبه وامتناعه هو الامكان على
ما قالت الحكماء اكل ما قرع سمك من التراب فذره في بقعة الامكان ما لم يدل عليه قائم
البرهان فمن ادعى عدم اطاعة المعلوم ف عليه الدليل والزمان ان المعاد مثل المبدأ بل عينه
لان الكلام في اطاعة المعلوم بعينه ويستحيل كون الشيء ممكنا في وقت متعاقبا في وقت
لا قطع بانه لا اثر للاول في ما هو بالذات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان العود وهو الوجود
ثانيا اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعمال امكان الاخص وقريب من هذا
ما يقال ان المعلوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول
ان اطاعة زيادة استعداد القبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل بناء على اكتساب
ملكته الاتصاف بالعمل فقد صار قابلية للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون
ويشبهه ان يكون هذا هو الحق والمراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو
اهون عليه وان لم يفده زيادة الاستعداد فعلوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه
بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات هذا ولكن الاقرب ان تحصل الاطاعة التي
جعلت اهون على اطاعة الاجزاء ومانعت من المواد الى ما كانت عليه من الصور
والتأليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يصيها الذي انشاها اول مرة لاصلي اطاعة
المعلوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به فان قيل ما معنى
كون الاطاعة اهون على الله تعالى وقدرته قدسية لا تتفاوت المقدرات بالنسبة اليها
قلنا كون الفعل اهون تارة يكون من جهة الفاعل زيادة شرايط الفاعلية وتارة من
جهة القابل زيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد ههنا واما من جهة قدرة
العادل فالكل على السواء لا يقال غاية ما ذكرتم ان المعلوم ممكن الوجود في الزمان الثاني

٨ مكابرة ومنهم من تمسك بوجوه أحدها أنه لو اتحد لم تفضل العدم بين الشيء ونفسه وهو باطل بالضرورة و
ورد بالغاية بأن حاصله تفضل العدم ﴿٢٠٩﴾ بين زمانى وجوده وبينه وماذا لا تفضل الوجود بين العدمين

الشيء بعينه الثانى
أنه لو جاز أعادته
بجميع مخصصاته لجاز
أعاده وقته الاول
فيكون مبتدأ من
حيث أنه معاد وفيه
جمع بين المتقابلين ومنع
بكونه معادا اذ هو
الموجود فى الوقت
الثانى ورفع للاختصاص
اذ لم يكن معادا الا من
حيث كونه مبتدأ وورد
بأن الوقت ليس من
جمله المخصصات
ولو سلم فالوجود
فى الوقت الاول
يلزم كونه مبتدأ لو لم
يكن الوقت معادا
اولم يكن هو مسبوقا
بعيد آخر وهذا
ما يقتضى ان المبتدأ هو
الواقع اولا والواقع
فى زمان اول والمعاد
هو الواقع ثانى لا
الواقع فى زمان ثان
الثالث انه لو جاز لجاز
ان يوجد ابتداء ما
ثله فى الماهية وجميع
المخصصات فلم

يكفى الزمان الاول نظر الى ذاته وهو لاينا فى امتناع وجوده لانه لا يمتنع له كاستناع الحكم
عليه والاشارة اليه على ان الكلام ليس فى الوجود بل فى الاعادة التى هى الابداد
ثانيا فلذلك الشيء بعينه وامكان الوجود لا يستلزم امكانها لانا نقول لو امتنع المعلوم
لامر لازم له لامتنع وجوده ولا يخلو امتناع لذاته ثم امكان الوجود مستلزم لامكان الابداد
سيما بالنظر الى قدرة واحدة على ان المراد بالاعادة ههنا كونه معادا وهو معنى الوجود
ثانيا (قال المنكرون منهم من ادعى الضرورة ٨) وقال الحكم بان الموجود ثانيا ليس
بعينه هو الموجود اولا ضرورى لا يتردد فيه العقل عند الخلو من عن شوائب التقليد
والتعصب واستحسنه الامام فى المباحث العالية حيث قال ونعم ما قل السبغ من ان كل من
رجع الى فطرته السلفية ورفض عن نفسه الميل والعصية شهد عقله الصريح بان اعاده
المعلوم بمنع والرد بل منع كيف وقد قل بمجوازه كثير من العقلاء وقام البرهان عليه
ومنهم من تمسك بوجوه الاول انه لو اتحد المعلوم بعينه لم تفضل العدم بين الشيء
ونفسه واللازم باطل بالضرورة ورد بمنع ذلك بحسب وتبين فان معناه عند التحقيق
تفضل العدم بين زمانى وجوده بعينه واتصاف ذلك الشيء بل وجوه السابق واللاحق
نظرا الى الوقتين لاينا فى اتحادهما بالخصى ويكتفى لصحة تفضل العدم كفضل الوجود بين
العدم السابق واللاحق وجعل صاحب المواقف هذا الوجه يائلا لدهوى الضرورة
وهو مخالف لكلام القوم وللتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لا توجب ضرورية
المبدعى الثانى لو جاز اعاده المعلوم بعينه اى بجميع مخصصاته لجاز اعاده وقته الاول
لانه من جعلها ضرورة ان الموجود بعيد كونه فى هذا الوقت غير الموجود بعيد كونه
فى وقت آخر ولان الوقت ايضا ممدوم بمجواز اعادته لعدم التمايز او بطريق الالتزام
على من يقول بمجواز اعاده الشكل لكن اللازم باطل لافضلته الى كون الشيء مبتدأ
من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ لا للوجود فى وقته الاول وفى هذا جمع بين المتقابلين
حيث صدق على شيء واحد فى زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ او معاد لما شربنا
اليه من لوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا او امتنع لكونه معادا لانه الموجود فى الوقت
الثانى وهذا قد وجد فى الوقت الاول ورفع لفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث
لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بهما بحسب العقل ضرورى وقد
يصل هذا الوجه ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من الصادات والجواب ان الالاسم كون
الوقت من المخصصات فانا لمطون بان هذا الكتاب هو بعينه الذى كان بالامس حتى ان
من زعم خلاف ذلك نسب الى القسطة وتقدير الاعتبارات والاضافات لباقي الوحدة
الخصوية بحسب الخارج ولو سلم فلان اسم ان ما يوجد فى الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما

عدم امتياز الاثنين وريان عدم (٢٧) الامتياز فى نفس الامر (فى) غير لازم وعند العقل غير مستحيل الرابع ان
المدوم لا يشارة اليه فلا حكم عليه ورد بعد تسليم عدم ثبوت الممدوم ان التمييز واشتوت عند العقل كاف ٤

لأن صحة الحكم كما يقال المدوم الممكن يجوز أن يوجد متى ٩ البعث الثاني يختلف الناس في المادة فنفاه الطبيعيون
نقها إلى أن الإنسان هو هذا الهيكل المحسوس الذي يضي بصورته ﴿٢١٠﴾ وأمره فلا يعاد ونوقف

الطبيعوس لردده في
أن النفس هو المزاج
أم جوهر باق وأثبت
الحكماء المليون إلا أنه
عند الحكماء روحاني
فقط وعند جمهور
المليون جسماني فقط
بناء على أن الروح
جسم لطيف وعند
المحققين منهم كالنزيدي
والطائي والراغب
والقاضي وأبي زيد
روحاني وجسماني
فهذا إلى تجديد النفس
وعلى أكثر الصوفية
ولسبغة والكرامية
وليس مناصح لأنه هو
في الدنيا إلى بدن ما
هو هو في الآخرة
إلى بدن من الأجزاء
الأصلية للبدن الأول
والقول بأنه ليس هو
لأنه يمتنع لا يضر
و ربما يؤيد بقوله
نفسا كلما فصحت
جلودهم بدلتهم
حلودا غيرها وقوله
نفسا أوليس الذي
خلق السموات
والأرض بقادر على

يلزم لو لم يكن الوقت أيضا معادا أولم يكن هو مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما يقال إن
البدء هو الواقع أولا لا الواقع في الزمان الأول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان
الثاني وبهذا يمكن أن يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لأنه لا مفاصلة
بين المبدأ والمعاد بالمادية ولألا وجود ولا بشئ من العوارض والألم يمكن إعادته بعينه
بل بالتبعية والبعدية بأن هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان
يمكن إعادته بعد عدمه ويسلسل الثالث لوجاز أن يعاد المدوم بعينه لجاز أن يوجد
إسنده ما عايناه في الملعبة وجميع العوارض المستحصنة لأن حكم الامتثال واحد ولأن
التقدير أن وجود فرد بهذه الصفات من جهة الممكنات واللازم باطل لعدم التغير يتنه
وبين للمعاد لأن التقدير اشتراكهما في الملعبة وجميع العوارض ورد بأن عدم التغير
في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتغير ألم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة
أذرع ما يتبس على العقل ما هو متغير في نفس الامر وقد يجاب بأنه لو صح هذا الدليل
لجاز وقوع شخصين متمثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التغير وحاصله أنه
لا تلحق لهذا بإعادة المدوم الرابع أن المدوم يمنع الإشارة إليه اذ لم يبق له ثبوت أصلا
فيتنح الحكم عليه بصحة العود لأن الحكم ثبوت شيء لشيء يقتضي تميزه وبسوته في الجملة
والجواب عند المعتزلة القائلين بثبوت للمدوم وبقاء ذاته ظاهر وعندنا أن التغير والثبوت
عند العقل كاف في صحة الحكم والاحتجاج إلى الثبوت الشيء إنما هو عند ثبوت
الصفة له في الخارج وما يقال أن القضية تكون حينئذ ذهنية لا حقيقية ولا خارجية
فلا يفيد الأصحة العود في الذهن ليس بشيء لانا نأخذ لقضية مفهوم ما ما هو أن ما يصدق
عليه الوصف الضماني في الجملة يصدق عليه المحمول فالمعنى ههنا أن ما يصدق عليه
أنه مدوم في الخارج يصدق عليه أنه يوجد في الخارج ولو سلم فالذهنية معناها أن
الموضوع للأخوذ في الذهن محكوم عليه بالحصول فالمعنى ههنا أن المعنى الذهني المدوم
في الخارج يصح أن يعاد ويوجد في الخارج وبالجملة فهذا كما يقال المدوم الممكن يجوز أن
يوجد ومن سيولد يجوز أن يعلم إلى غير ذلك من الحكم على ما ليس بوجود في الخارج حال
الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه بأننا نفى بالإعادة أن يوجد ذلك الشيء الذي هو
بجميع أجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه بأنه هو ذلك الشيء كما يقال احد
كلامك أي تلك الحروف بتأنيها وهيئاتها ولا يضر كون هذا معادا في زمان وذلك
مستأ وفي زمان آخر ولا مناقشة في أن هذا نفس الأول أو مثله وهذا القدر كاف
في إثبات الحس ولا سطر يتي من الوجوه (قال المبحث الثاني ٩) العارضة الطبيعيون
الذين لا يمتد بهم في المسئلة ولا في الطلبة أنه لامعاد للنفس أصلا زعمائهم أنه هذا

إن يخلق مثلهم لي وما ورد في الحديث من كون أهل الجنة جردا مردا وكون ضرر الجهنمي مثل (الهيكل)
إحدنا أنه أمر ممكن أخبر به الصادق أذواته من حيث القول به وورد في التنزيل لا يحتل التأويل مثل قل بعبه

الهيكل المحسوس بانه من المزاج والقوى والامراض وان ذلك يفتي بلوث وزوال
الحياة ولا يبقى الا المآل العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة للمدوم وفي هذا تكذيب
للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة والشرع على ما يراه المحققون من اهل الملة
ونوقف جالينوس في امر المصاد لتدده في ان النفس هو المزاج فيفتي بلوث فلا يعاد
ام جوهر يلقى بعد الموت فيكون له المعاد وافترق المحققون من الفلاسفة والمليين على
حقية المعاد واختلوا في كيفية ذهاب جهور الملبين الى اهل جسماني فقط لان الروح
عندهم جسم سار في البدن سريل النار في النعم والماء في الورد وذهب الفلاسفة
الى انه روحاني فقط لان البدن يعدم بصوره وامراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد
باق لا يسيل اليه لقله فيعود الى عالم المجردات بقطع التلقات وذهب كثير من علماء
الاسلام كالامام الغزالي والكهفي والحلي والراغب والقاضي ابى زيد الدبوسي الى
القول بلعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن
وهذا رأى كثير من الصوفية والشيعية والكرامية وبه يقول جهور النصاري
والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق ان السليين يقولون بحدوث الارواح
وردها الى الابدان لاقى هذا العالم بل في الآخرة والتناسخية يقدمها ووردها اليها في
هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار واتميتها على هذا الفرق لانه يطلب على
الطباع الصامية ان هذا المذهب يجب ان يكون كفا وصلاحا لانه لا يكون بما ذهب اليه
التناسخية والنصاري ولا يعلون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة
والتار والنصاري لقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول
الدين بل بما يؤيده وبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يتقدم فيه شبه المكرين
كذا في نهاية القول وقد بايع الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبين انواع
الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح حتى سبق الى كثير من الالهام ووقع في السنة
بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افضله عليه كيف وقد صرح به في مواضع
من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه في كتابه
كثير شرح لما قال انه ظاهر لاحتاج الى زيادة بيان نعم بما يميل كلامه وكلام
كثير من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء
المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا
كونه غير البدن الاول بحسب النقص ولا امتناع اعادة المدوم بينه وما
شهد به الصوامع من كون اهل الجنة جردا حرد او كون ضرر الكافر مثل جبل
احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كما نصبت جلودهم بدانهم جلودا غيرها ولا يبعد
ان يكون قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم
اشارة الى هذا فان قيل فعلى هذا يكون الثواب والعقاب بالذات والالام الجسمانية غير

٦ الذي انشأها اول
مرة فاذا هم من
الاجداث الى ربهم
يسئلون وقوله اصعب
الانسان ان لم يجمع
عظامه يوم تشقى
الارض عنهم سراطا
ذلك حشر علينا
يسر الى غير ذلك
الآيات والاحاديث
وجعلها على التمثيل
للمعاد الروحاني رقيقا
وترهيا للعوام وتجيها
لامر النظام بسبب
للانبيا الى الكذب
في التبليغ والقصد
التضليل من

من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة
الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصيا
الى الشيفوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهياكل بل كثير من الآلات والاهضاء
ولا يقال لمن جنى في الشباب فموجب في الشيخ انها عقوبة لغير الجاني قال لنا المعتز في
اثبات حشر الاجساد دليل السمع والمفصح عنه غاية الافصاح من الاديان دين الاسلام
ومن الكتب القرآن ومن الانبياء محمد عليه السلام والمعتزلة يدعون اثباته بل وجوبه
بدليل العقل وتقريره انه يجب على الله ثواب المطيعين وعقاب العصاة واصواض
المستحقين ولا يأتى ذلك الا باعادتهم باعينهم فيصعب لان ما لا يأتى الواجب الاله واجب ووجوبه
يتسكون بهذا في وجوب الاعادة على تقدير الفناء ومبناه على اصلهم الفاسد في الوجود
على الله تعالى وفي كون ترك الجزاء ظلما لا يصح صدوره من الله تعالى مع امكان المناقشة
في ان الواجب لا يتم الاله وانه لا يكتفى العباد الروحاني و يدفون ذلك بان المطيع
والعاصي هي هذه الجملة او الاجزاء الاصلية لا الروح وحده ولا يصل الجزاء الى مستحقه
الا باعادتها والجواب انه ان اعتبر الامر بحسب الحقيقة فالسحق هو الروح لان مبنى
الطاعة والعصيان على الادراكات والارادات والاقوال والحركات وهو المبدأ لكل
وان اعتبر بحسب الظاهر يلزم ان يعاد جميع الاجزاء الكائنة من اول التكليف الى الممات
ولا يقولون بذلك فالاولى التمسك بدليل السمع وتقريره ان الحشر والاعادة امر ممكن
اخبر به الصادق فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود
او تفرق بعد الاجتماع اومات بعد الحياة فيكون قابلا لذلك والفصل هو الله القادر
على كل الممكنات العالم بجميع الكليات والجزئيات واما الاخبار فلما تواتر من الانبياء
سيما نبينا عليه السلام انهم كانوا يقولون بذلك ولما ورد في القرآن من انصوص
لا يحتمل اكثرها التأويل مثل قوله تعالى قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحييها
الذى انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيفعلون
من يمدنا قل الذى فطركم اول مرة يصحب الانسان ان لم يجمع عظامه بلى
قادر على ان نسوي بانه وقالوا جلودهم لم تشهدتم علينا قالوا انطقنا الله
الذى انطق كل شئ كما نصبت جلودهم بجلودهم جلودا غيرها يوم تشقق
الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذ ابتعثهم في القبور الى غير ذلك
من الآيات وفي الاحاديث ايضا كثيرة وبالجملة فثبت الحشر من ضرورات الدين
وانكاره كفر ييقن فان قبل الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر
من الآيات المشعرة بالتنبيه والخبر والقدر وهو ذلك وقد وجب تأويلها قطعا
فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها
بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبشرون الى كافة الخلايق

٧ آلول انه متيق على اعادة المردوم ﴿٢١٤﴾ لقطع قضاء الزناج والحياة والتأليف والهيئات وقد ثبت استحالتها

ورددت المقتضين الثاني
لو اكل انسان انساناً
فلاجزاء المأكولة
اما ان تماز في بدن
الاكل فلا يكون المأكول
كول بيسه معاد او
بالعكس على ان لا او
لوية ولا سبل الى
جعلها جزءاً من كل
منها وانه يلزم في اكل
الكافر المؤمن نعيم
الاجزاء العاصية و
تعذيب اللطيفة ورد
بان المعاد هي الاجزاء
الاصيلة فلا يحذور
وللله حفظها من
ان تصير جزءاً اصلياً
ليدن آخر بل عند
المعزلة يجب ذلك
ليصل الجزاء الى
مستحقه فان قيل مثل
من دعي النظام وهي
رهم ائذا متا وكنا
نراياشربان المتنازع
اعادة الاجزاء باسرها
فلا لانه ورد ازالة
لاستبصادهم احياء
الرهم والقرب
والوارد لاشات نفس
الاعادة ايضا كغير مثل
وهو الذي يسد
الحلق ثم يسيده

لارشادهم الى سبل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعلمية وتيقية النظام
المفغى الى صلاح الكل وذلك بالترتيب والترتيب بالوعد والوعيد والشارة بما
يعتقدونه لذوقه كالاول الا انذاره بما يعتدونه الماوتصا واكثرهم موام تقصر عقولهم عن
فهم الكلمات العلمية والذات العقلية وتقتصر على ما الفهم من الذات والالام الحسية
وعرفه من الكمالات والتقصاات البدنية فوجب ان تخطيهم الانبياء بما هو مثال
للمعاد الحقيقي رغبيا وزهيبا لعموم وتيما لامر النظام وهذا ما قال ابو نصر الفارابي
ان الكلام مثل وخيالات الفلسفة قلنا انما يجب التأويل عند تعذر الفسار ولا تعذر
ههنا سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الاول لاهينه وما ذكرتم من جعل كلام
الانبياء ونصوص الكتاب على الاشارة الى مثال معاد النفس والرباطية لمصلحة العامة
نسبة للانبياء الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلق والتعصب
طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة
لها عندكم نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع ارادتها من الكلام وثبوتها في نفس الامر
مثل المعاد الروحاني والذات والالام السلبية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما ذكره
المحققون من علماء الاسلام لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد بمن ينه (قال اخرج
المذكرون بوجوه الاول ٧) ان للمعاد الجسماني موقوف على اعادة المردوم وقد ثبت
استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونها ايجادا بعد القضاء فظاهر واما على تقدير
كونها جمعا واحياء بعد التفرق والموت فليقطع بفناء التأليف والزناج والحياة وكثير
من الامراض والهيئات والجواب منع امتناع الاعادة وقد تنكبتنا على ادلتها ولوسلم
فالرادة الاعادة الاجزاء الى ما كانت عليها من التأليف والحياة ونحو ذلك ولا يضرنا كون المعاد
مثل المبدأ لاهينه الثاني لو اكل انسان انسانا وصار هذا الجزء من بدنه فلاجزاء المأكولة
لما ان تماز في بدن الاكل لوقي بدن المأكول واما ما كان لا يكون احدهما بيسه معاد او
تتامة على انه لا لوية لجعلها جزءاً من بدن احدهما دون الآخر ولا سبل لجعلها
جزءاً من كل منهما وايضا اذا كان الاكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم نعيم الاجزاء
العاصية وتعذيب الاجزاء اللطيفة والجواب انما نفي بالحشر اعادة الاجزاء الاصيلة
الباقية من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتزنية فللمعاد من كل من الاكل والمأكول
الاجزاء الاصيلة الحاصلة في اول الفطرة من غير زوم فساد فان قيل يجوز ان يصير تلك
الاجزاء الضائية الاصيلة في المأكول الفصل في الاكل نطفة واجزاء اصيلة لبدن
آخرو يعود المحذور قلنا الفساد انما هو في وقوع ذلك لافي امكانه ففعل الله تعالى
يحفظها من ان تصير جزءاً لبدن آخر فضلا عن ان يصير جزءاً اصلياً وقد ادعى المنتزعة
انه يجب على الحكيم حفظها من ذلك ليتك من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول لعله
يحفظها من التفرق فلا يحتاج الى اعادة الجمع والتأليف بل انما يعاد الى الحياة في الصور

فيقولون من يبعد اقل الذي فطر كما اول مرة الثالث ان الاعادة لا تعرض عبث ولتعرض عابد الى الله تعالى نفس والى ٣

التي اما اتصال الم وهو سنة اولثة ولالثة في عالم الحس اذهى ٢٢٤ خلاص من الم والايلام ليعبة

انخلاص غير لائق
بالحكمة ورد بنسخ
لزوم الفرض ومنع
انحصاره فيما ذكر
اذر بما يكون اتصال
الجزاء الى المنفق
فرضنا ومنع كون
اللثة سيما الاخروية
جميع الامم من

والهيات فان قبل الاليت الواردة في قلب الحشر من مثل من يحيى العظام وهي رميم
النا حنا وكنا نرا اذ امر قم كل ممزق انكم لفي خلق جديد تشع بان الاصلية وغير
الاصلية ومنازع الحق والبطل ومتوارد الاتيات والتي هي اعادة الاجزاء باسرها
الى الحياة لا الاصلية وحدها ولا اعادة المدوم بيبه قلنا ومن الايات ماهو مسوق
لنفس الاعادة مثل وهو الذي يبدأ الخلق ثم يمينه فيقولون من بعدنا قل الذي فطركم
اول مرة وكان النكر بن استبدوا احياء ما كانوا يشاهدون من الرميم والثراب فازيل
استبداهم بتذكروا ابتداء الفطرة والتنبيه على كمال العلو والقدرة واما حديث اعادة المدوم
والاجزاء الاصلية فله لم يحظر بياهم الثالث ان الاعادة لا فرض عبث لا يليق بالملكيم
ولفرض طأذ الى الله تعالى نقص يجب تزويه عنه وفرض ماخذ الى العباد ايضا باطل
لا ما اتصال الم وهو لا يليق بالملكيم واما اتصال لثة ولالثة في الوجود سيما في عالم
الحس فكل ما يخل لثة فانه هو خلاص من الام ولا الم في الصدم او الموت ليكون
انخلاص عنه لثة مقصودة بالاعادة بل انما يتصور ذلك بان يوصل اليه الماتم مخلصه
عنه فتكون الاعادة لا اتصال الم بيبه خلاص وهو غير لائق بالحكمة والجواب منع
لزوم الفرض وقبح الملو عنه في فعل الله تعالى ثم منع انحصار الفرض في اتصال
اللثة والالم اذ يجوز ان يكون نفس اتصال الجزاء الى من يستحق فرضا ثم منع كون
اللثة دفعا للالم وخلاصا عنه كيف واللثة والالم من الوجدانيات التي لا ينشك الماقل
في فسقتها وقد سبق تحقيق ذلك ثم منع كون اللذان الاخروية من جنس الدنيوية
بحسب الحقيقة ليزم كونهما دفعا للالم وخلاصا عنه (قال تنبيه ٩) القائلون
بالمعاد الروحاني فقط اوبه وبالجسماني جميعا هم الذين يقولون بالنفوس الناطقة مجردة
باقية لا تنفي بخراب البدن لما سبق من الدلائل ويشهد بذلك نصوص من الكتاب والسنة
فلا حاجة للاولين الى زيادة بيان في اثبات المعاد لانه عبارة عن عود النفس الى ما كانت
عليه من الجرد او التبرؤ من ظلمات التعلق وبقاءها ملتفة بالكمال او ملتفة بال نقصان
ولالاخرين بعد اثبات حشر الاجساد لان القول باحياء البدن مع تعلق نفس اخرى به
تدبر امره وبقاء نفسه معطلة او متعلقة بيد آخر غير مقبول عند العقل ولا متقول
من احد كيف ونفسها مناسبة لذلك المزاج آفة به لم تفارقه الا انتفاء قابليته
لتصرفاتها حين طادت القابلية عاد التعلق للاحالة وقد يقال ان قوله تعالى فلا تعلم
نفس ما اخفي لهم من قرة اعين الذين اخسوا السني وزيادة ورضوان من الله اكبر
اشارة الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة في حال ارواح المؤمنين وخصوصا
الصدقين والشهداء والصالحين وانها في حواصل طيور خضر في قناديل من نور
معلقة تحت العرش وان كانت ظواهرها مشرقة بان الارواح من قبيل الاجسام على
ما قال امام الحرمين ان الاظهر عندنا ان الارواح اجسام لطيفة مشابهة للاجسام

٩ (تنبيه) بعد اثبات
تجرد النفس وبقاءها
بعد خراب البدن
لا يفتر اثبات المعاد
الروحاني الى زيادة
بيان لانه عبارة
عودها الى ما كانت
عليه من الجرد الحش
او التبرؤ من ظلمات
التعلق ملتفة او ملتة
بما اكتسبت واما عن
تعلقها بالبدن المحسوس
الذي ليس بمقول
ولا متقول اما ان
تعلق به نفس اخرى
وتبقى نفسها معطلة
او متعلقة بيد آخر
من

١٠ المبحث الثالث اختلف القائلون بصحة فناء الجسم في انه باعدام معدن او بحدوث ضد او بانفناء شرط اما الاول فقال القاضي وبعض المعتزلة هو باعدام الله تعالى بلا واسطة وقال ابو الهذيل باسرافن كالوجود باسرافن واما الثاني فقال ابن الاخشيد يخلق الله ﴿ ٢١٥ ﴾ تعالى الفناء في جهة معينة فتفنى الجواهر باسرافها وقال ابن شبيب

المحسوسة اجري الله تعالى العادة باستمرار حيوة الاجساد ما استمرت مشابكتها بها فاذا فارقتها يسقط الموت الحيوة في استمرار العادة ثم الروح يمر ج به ويرفع في حواصل طيور حضر في الجنة ويهبط به الى مصيبي من الكفرة كما وردت فيه الآثار والحيوة عرض يصح به الجوهر والروح يصح بالحيوة ايضا ان قامت به الحيوة فهذا قولنا في الروح كذا في الارشاد (قال المبحث الثالث ٧) قد سبق في مباحث الجسم اثارة الى ان الاجساد باقية غير متزايلة على ما يراه النظام وقابلة للفناء غير دائمة البقاء على ما يراه الفلاسفة قولنا بانها ابدية غير ازلية وتوقف اصحاب ابي الحسين في صحة الفناء واختلف القائلون بها في ان الفناء باعدام معدن او بحدوث ضد او بانفناء شرط اما الاول فذهب القاضي وبعض المعتزلة الى ان الله تعالى يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا وذهب ابو الهذيل الى انه تعالى بقوله افن فيفنى كما قال له كن فكان واما الثاني فذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجواهر بحدوث ضد هو الفناء ثم اختلفوا فذهب ابن الاخشيد الى ان الفناء وان لم يكن مذهب الكندي يكون حاصلًا في جهة معينة فاذا احده الله تعالى فيها عدت الجواهر باسرافها وذهب ابن شبيب الى ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني وذهب ابو علي واباعده الى ان يخلق بسدد كل جوهر فناء لا في محل فيفنى الجواهر وقال ابو هاشم واشياعه يخلق فناء واحد لا في محل فتفنى به الجواهر باسرافها واما الثالث وهو ان فناء الجواهر باقطاع شرط وجوده فمنهم بشر ان ذلك الشرط بقاء مخلقه الله تعالى لا في محل فاذا لم يوجد عدم الجوهر وذهب الاكثر من اصحابنا والكنهي من المعتزلة الى انه بقاء قائم به يخلقه الله تعالى حالا فحالا فاذا لم يخلقه الله تعالى فيه انتفى الجوهر وقال امام الحرمين بانها الاراض التي يجب اتصاف الجسم بها فاذا لم يخلها الله ففنى وقال القاضي في احد قولييه هو الاكرون التي يخلها الله تعالى في الجسم حالا فحالا ففنى لم يخلها فيه انعدم وقال النظام انه ليس يابى بل يخلق حالا فحالا ففنى في الخلق واثبت في الاقاويل من قبيل الاباطيل سيما القول بكون الفناء امرًا محققًا في الخارج وعند البقاء قائمًا بنفسه او بالجواهر وكون البقاء موجود الا في محل ولعل وجهه البطان فنى عن البيان (قال المبحث الرابع ٢) يعني ان القائمين بصحة الفناء وبصحة حشر الاجساد اختلفوا في ان ذلك يصح باعدام الفناء او بالجمع بمقتضى الاجزاء والمقتضى

يخلق الله في كل جوهر فناء فيفنى فناء في الزمان الثاني وقال ابو علي يخلق بسدد كل جوهر فناء لا في محل وقال ابو هاشم بل فناء واحد واما الثالث فقال بشر ذلك الشرط بقاء مخلقه الله لا في محل وقال اكثر اصحابنا بقاء قائم بالجسم يخلق الله فيه حالا فحالا وقال امام الحرمين الاراض التي تحت اتصاف الجسم بها وقال القاضي في احد قولييه الاكوان التي يخلها في حال فحالا وقال النظام خلقه لانه ليس يابى بل يخلق حالا فحالا ففنى في الخلق واثبت في الاقاويل من قبيل الاباطيل سيما القول بكون الفناء امرًا محققًا في الخارج وعند البقاء قائمًا بنفسه او بالجواهر وكون البقاء موجود الا في محل ولعل وجهه البطان فنى عن البيان (قال المبحث الرابع ٢) يعني ان القائمين بصحة الفناء وبصحة حشر الاجساد اختلفوا في ان ذلك يصح باعدام الفناء او بالجمع بمقتضى الاجزاء والمقتضى

الاول الاجماع قبل ظهور المخالفين ورد بطلان الثاني قوله تعالى هو الاول والآخر ولا يصور الا باعدام المخلوقات وليس بمد القمية وفاقا فيكون قبلها واجيب بان المعنى هو المبدأ والغاية او هو الاله لا غير او هو الباقي بعدموت الاحياء او هو الاول خلاقا والآخر رزقا الثالث قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وليس المراد المروج من ٣

التوقف وهو اختيار اهل الحرم حيث قال يجوز عقلا ان تصدم الجواهر ثم تصاد
وان نقي وزول اراضها الموهدة ثم تصاد بفتها ولم يدل قاطع سمى على تعيين
احدهما فلا يبعد ان يغير اجسام العباد على صفة احصاء التراب ثم يصادز كيهما الى ما عهد
ولا نعمل ان يعدم منها شيء ثم يصاد والله اعلم احتج الاولون بحوء الاول الاجماع
على ذلك قبل ظهور المخالفين كيعض التأخرين من المعتزلة واهل السنة ورد بلنع
كيف وقد اطبقت معتزلة بغداد على خلافهم كان الصحابة مجمعين على بقاء الحلق وقناه
الحلق بمعنى هلاك الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا يعني انعدام الجواهر
بالكلية لان الظاهر انه لم يكنوا يمتنعون في هذه التدقيقات الثاني قوله تعالى
هو الاول والاخرى في الوجود ولا تصور ذلك الا باعدام مأسواه وليس يصد
القيامة واقفا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المني هو مبدأ كل موجود واية
كل مقصودا وهو التوحد في الالهوية واصفاته الكمال كما اذا قيل لك هذا اول من
زارك او آخرهم فتقول هو الاول والاخر وزيد انه لا زار سواه او هو الاول والاخر
بالنسبة الى كل شيء بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول خلقا والاخر
رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه آخر كل شيء بحسب الزمان
للا اتفاق على ابدية الجنة ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان
المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه متصفا لان الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على
الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب بان المني انه هالك في حد ذاته لكنه يمكن
لا يسخق الوجود الا بالتفرق الى الملة او المراد بالهلاك الموت او الخروج عن الانتفاع
المقصود به الا لا يبقى بجاهه كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة
اخرى ومعلوم ان ليس مقصود السارى تعالى من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح
لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب او المراد الموت
كافي قوله تعالى ان امرء هلك وقيل مناه كل عمل لم يقصده وجه الله تعالى فهو هالك
اي خبر مثب عليه الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده كابدأنا اول خلق
نعيده كابدأكم تعودون والبدأ من العدم فكذا المود وايضا اعادة الخلق بعد ابدانه
لا تصور بدون فخلل العدم واجيب بانا لانسل ان المراد بايداء الخلق الابدان والاخراج
عن العدم بل الجمع والتزكي على ما يسر به قوله وبدأ خلق الانسان من طين واهذا
يوصف بكونه مرييا مشاهدا كقوله تعالى اولم يروا كيف يبدأ الله الخلق قل سيرا في
الارض قاطرا وكيف بدأ الخلق واما القول بان الخلق حقيقة في التركيب تسكما مثل
قوله تعالى خلقكم من تراب اي ركبكم ويخلقون افكاي يركبونه فلا يكون حقيقة
في الابدان دفعا لاشتراك فضيف جدا لا يطابق اهل اللغة على انه احداث وايضا مع
تقدير سواه كان عن مادة كافي خلقكم من تراب او بدونه كافي خلق الله العالم الحساس

في الانتفاع لان متصفا
الدلالة على الصانع
باقية بعد التفرق
واجيب بان الامكن
هلاك في نفسه وكذا
الخروج عن الانتفاع
الذي خلق الشيء
لاجه وان صلح لمنفعة
اخرى وليس خلق
كل جوهر للاستدلال
الرابع قوله تعالى
وهو الذي يبدأ الخلق
ثم يعيده كابدأنا اول
نخلق نعيده والبدأ
من العدم فكذا المود
واجيب بان بدأ الخلق
قد لا يكون عن عدم
قال الله تعالى وبدأ
خلق الانسان من طين
الحاس قوله تعالى كل
من عليها فان واجيب
بان التناء قد يكون
بالخروج عن الانتفاع
للمقصود مثل في الزاد
والطعام واقامهم
يلرب متن

٧ اخذ الاخرين
 بوجوه الاول ان المعاد
 بعد الصدم ليس هو
 المبتدأ بيده فلا
 يكون الجزاء واصلا
 الى مستقته وقد
 عرفت ضعفه الثاني
 وهو المستزلة انه
 لا تصور في الاعدام
 فرض اذ لا منفعة فيه
 لاحد ولا يصلح جزاء
 الفصل واجب بان
 من الفرض الاطف
 لا تكلف واظهار
 العظمة والاستثناء
 والتفرد بالدوام
 والبقاء الثالث الاكث
 المشرة بان التشور
 بالاحياء بعد الموت
 والجمع بعد التفرق
 ارني كيف يصح
 الموت اتي بحسب
 هذه الله بعد موتها
 وكذلك التشور
 وكذلك تفرجون
 الى غير ذلك والجواب
 ان غاية عدم
 الدلالة على الاعدام
 لكونها موقوفة لبيان
 الاحياء والجمع ثم هي
 معارضة بآيات تشعر
 بالفناء كما سبق من

قوله تعالى كل من عليها فان والفناء هو الصدم واجيب بالنقض بل هو خروج الشيء من
 الصفة التي يفتن به عندها كما يقال فني زاد القوم وفني الطعام والشراب ولهذا
 يستعمل في الموت مثل افساهم الحرب وقيل معنى الآية كل من على وجه الارض من
 الاحياء فهو ميت قال الامام الرازي ولو سلم كون الهلاك والفساد بمعنى الصدم فلا بد
 في الايتين من تأويل اذ لوحنا على ظاهرهما لازم كون الكل هالكا قاتيا في الحال
 وليس كذلك وليس التأويل بكونه اكلا الى الصدم على ما ذكرتم اولى من التأويل بكونه
 قابلا وهذا منه اشارة الى ما نطق عليه ائمة العربية من كون اسم الفاعل ونحوه مجازا
 في الاستقبال وانه لا يمنع الاتصاف بالمعنى المستقته وانما الخلاف في اتمهل يشترط بقاء
 ذلك المعنى وقد توهم صاحب التلخيص انه كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال
 فاعترض بان جملة على الاستقبال ليس تأويلا وصرفا عن الظاهر (قال اخذ الاخرين ٧)
 وهم القائلون بان حشر الاجساد انما هو بالجمع بعد التفرق لا بالابحار بعد الاعدام
 بوجوه الاول انه لو صنعت الاجساد لما كان الجزاء واصلا الى مستقته واللازم باطل
 سيما عندنا بالنصوص الواردة في ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وعقلا عند
 المعزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي بيان الزموم المعاد لا يكون
 هو المبدأ بل مثله لامتناع اعادة المدوم بيده ورد بالمنع وقد مر بيان ضعف ادلته
 ولو سلم باقروم على من يقول بقاء الروح والاجزاء الاصلية واعدام اليواق ثم ايجادها
 ان لم يكن الثاني هو الاول بيده بل مغاير له في صفة الابتداء والاطاعة او باعتبار آخر
 ولا شك ان العدة في الاستحقاق هو الروح على ما مر وقد قرر بانها لو عدت لما علم
 ايصال الجزاء الى مستقته لانه لا يعلم ان ذلك الحشور هو الاول اعيد بيده ام مثله
 خلق على صفته اما على تقدير الفناء بالكلية فظاهر واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء
 الاصلية فلا نعدم التركيب والهيئات والصفات التي بها تميز الثقلين سيما على قول
 من يصل الروح ايضا من قبيل الاجسام واللازم من ذلك لان الادلة قائمة على وصول
 الجزاء الى المسحق لا يقال لعل الله تعالى يحفظ الروح والاجزاء الاصلية من التفرق
 والاضلال بل الحكمة يقتضي ذلك ليعلم وصول الحق الى المسحق لا نأقول المقصود
 ابطال رأي من يقول بفناء الاجساد بجميع الاجزاء بل لجسام العالم بأسرها ثم ايجادها
 وقد حصل ولو سلم فقد علمت ان العدة في الحشر هو الاجزاء الاصلية لا الفضلية
 وقد سلمتم انها لا تفرق فضلا عن الاعدام بالكلية بل الجواب ان المعلوم بالادلة هو
 ان الله يوصل الجزاء الى المسحق ولا دلالة على اما سلم ذلك بالايسال البتة وكفى بالله
 علما ولو سلم فعمل الله بخلق علما ضروريا او طريقا جليا جزئيا او كليا لتأني وهو
 للمعزلة ان فعل الحكيم لا بد ان يكون لغرض لامتناع البعث عليه ولا يتصور له فرض
 في الاعدام اذ لا منفعة فيه لاحد لانها انما تكون مع الوجود بل الحيوية وليس ايضا

بذلك مثل احدث للثني احدث للكافرين واختلفت الجنة ٢١٨ * للثني ويرزق الجميع لغاوين وحلها

جزء المستحق كالعذاب والسؤال والحساب ونحو ذلك وهذا ظاهر ورد بمنع
انحصار الغرض في المنة والجزاء فقل لله تعالى في ذلك حكما ومصالح لا يعلمها غيره
على ان في الاختيار بالاعدام لطفًا للكافرين واظهار النائية العظيمة والاستثناء والتفرد
بالدوام والبقاء ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصديق وقديور الوجدان على طريق
تفريق الاجزاء لما الثاني فظاهر واما الاول فلا فعدم التأليف والهيئات التي
بها التمايز فلما ان تمتع الامادة او يلبس المعاد بالثلث ويحاط به بيموزان لا تنعدم
الصفات التي بها التمايز كما اختصاص الجواهر بما لها من الجهات
مثلا ولوسلم فالسحق هو تلك الجواهر الموصوفة بالبقية لا مجموع الجواهر
والصفات والتميزات كما اذا جنى وهو شاب سمين سليم الاعضاء وافصح منه
حين صار مرما عجميا ساقط الاعضاء وعن الثاني بان في التفريق منفعة الاعتبار
وامكان الذمة والالم على طريق الاجزاء الثالث النصوص الدالة على كونه
النشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لا الابتعاد بعد عدم كقوله تعالى واذا
قال اراهم رب ارنى كيف نصي الموتى الآية وكقوله تعالى او كاذب مرعى فريضة الى
قوله ثم نكسوها لحما وكقوله كذلك النشور وكذلك نخرجون وكما بدأكم تمودون
بعد ما ذكر بدأ الخلق من طين على وجه يرى ويسأهد مثل اولم يروا كيف بدأ
الله الخلق قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق وكقوله تعالى يوم يكون الناس
كافراش المسووث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من الايات المشهورة
بالتفريق دون الاعدام والجواب انها لا تنفي الاعدام وان لم تدل عليه وانما سميت
بينا لكيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لان السؤال وقع من ذلك ولانه
اظهر في بادى الطر والشواهد عليه اكثر ثم هي معارضة بما سبق من الايات المشهورة
بالاعدام والفناء (قال المبحث الخامس) جمهور المسلمين على ان الجنة والنار
مخلوقتان الآن خلافا لى هاشم والقاضى عبد الجبار ومن يجرى مجراها من المعتزلة
حيث زعموا انها اما مخلقتان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما
الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما مخصفان عليهما من ورق الجنة على
ما نطق به الكتاب والسنة وانتم عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وجهها على بستان
من ساتين الدنيا يجرى تجري التلاعب بالدين والرغبة لاجاع المسلمين ثم لا قائل بضيق
الجنة دون السامسوتها ثبوتها لاني الايات الصريحة في ذلك كقوله تعالى واقدراه
زلة اخرى عند سدرة المنتهى عند حاجتنا المأوى وكقوله في حق الجنة احدث للثني
احدث للذين آمنوا بالله ورسوله واختلفت الجنة للثني وفي حق النار احدث للكافرين

على الجواز عدول
من الظاهر بلا دليل
اجمع المنكر ون
بوجوه الاول ان
خلفهما قبل يوم
الجزاء حيث وضعفه
ظاهر الثاني لو خلت
لهلكا لقوله تعالى كل
شيء هالك الا وجهه
وهو باطل بالنص
والاجماع قلنا بخصان
من عموم الآية لا يصل
الهلاك على غير الفناء
او تقنين ساطع وهو
لا ينافي الدوام مرعا
الثالث لو وجدنا فلما
في هذا العالم ولا يتصور
في افلاك لا متناهي
اخرق والصعود
والهبوط ولا في
هنا صرة لانها
لا تسع جنة عرضها
كعرض السماء ولان
عود الروح الى البدن
في عالم العناصر
سحق واما في عالم آخر
وهو باطل لانه لا يتناهي
الى تعدد الجهات
يكون كرايا فيكون

دين العالمين خلا ولا يستعمل على عناصر واحبار طرية لها فيكون لتضمر واحد حين ان طريمان (ورزق)
و يلزم به الله وعنه قلنا اكثر المقدمات فلسفية مع انه لا يمتنع كون العالمين في محيط لهم بما عذبة تدور بين في ذلك ؟

ورزت الجميع لغاوين وحلها على التميز عن المستقبل بلفظ الماضي بما لفة في تصفد
مثل ونجح في الصور ونادي اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يدل اليه
بدون قرينة تمسك التكرار بوجوده الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء حيث لا يطبق
بالحكم ومنصف ظاهر الثاني انهما لو خلتا لهكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
واللارم باطل للاجاء على دوامهما وتصوص المساعدة بدوام اكل الجنة وظلها
واجب بخصيصهما من آية الهلاك جماعين الادلة وبحمل الهلاك على غير القاء
كاسر وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما
بحيث لا يمتنعان على عدم زمانا يمتد به كما في دوام المأكول قاته على الجهد والاقضاء
قطعا وهذا لا ينفك فناء لحظة الثالث انهما لو وجدتا الآن فلما في هذا العالم او في عالم
آخر وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يتصور في افلاكه امتناع الحرق والالتزام عليها
وحصول المنصرم بلك فيها وهبوط آدم منها ولا في عنصر ياته لانها لا تسع جنة
عز منها كعرض السم والارض ولانه لا معنى للتسامح الا عود الارواح الى الابدان
مع ثباتها في عالم الناصر اما الثاني فلانه لا بد في ذلك العالم ايضا من جهات مختلفة
انما تعدد بالحيط والمركز فيكون كرا فلا يلاقى في هذا العالم الابتداء فيلزم بين العالمين
خلا وقد تبين استحالته ولانه يستل لامحالة على عناصر لها فيه احيا ز طبيعة فيكون
لنصر واحد جبران طبيعيا ويلزم سكوت كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم
لكونه طبيعيا له وحركته عنه الى حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجا عنه
واجتماع الحركة والسكون محال وان لم يلزم الحركة والسكون فلا اقل من لزوم
الميل اليه وعنه ولانه لامحالة يكون في جهة من محدث هذا العالم والمحدد في جهة منه
فيلزم تعدد الجهة قبله لانه مع لزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء الجهات والجواب
ان مبنى ذلك على اصول فلسفية غير مسئلة عندنا كما صالة الحلاء وامتناع الحرق
والالتزام وفي القادر المختار الذي بقدرته واداته تحديد الجهات وترجيح المتساويات
ليغير ذلك من المتدمات على ان ماعدوا تعدد بالحيط والمركز انما هو من جهة الملو
والسفل لا غير ودليلهم على امتناع الحرق انما ظم في المحدد لا غير وكون العالمين
في محيط منهما بمنزلة تدويرين في ضمن فلك لا يستلزم الحلاء ولا يمتنع كون عناصر
العالمين مختلفة الطبايع ولا كون تميزهما في احد العالمين غير طبيعي وليس التسامح
عود الارواح الى ابد انهما بل تعلقها بيدن آخر في هذا العالم لا بقل هذا الدليل
لا يطبق بالغا ثنين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء لانه على تقدير تعلمه بني وجود جنة
يدخلها الناس ويوجد فيها المنصرمات لبقاء ذلك على خرق الافلاك لا نقول
على تقدير فناء هذا العالم بالكلية وابتعاد عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وسائر
العناصر بل لا يلزم الحرق ولا غيره من المحالات فلذا خص هذا الدليل بني الجنة

٢ ولا كون الناصر
مختلفا الطبايع ولا كون
تميزهما في احد العالمين
حيزا طبيعيا والتسامح
تعلق النفس في هذا
العالم بيدن آخر
من

عَلَيْهَا ثَلَاثَةٌ لَا تَقْطَعُ مَعَكَ الْجَنَّةَ وَالنَّارُ وَالْإِنْسَانُ عَلَى أَنْ يَجْعَلَ فَوْقَ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَنَحْتِ الْعَرْشِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى
عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِنْدَ هَاجَةِ الْمَأْوَى وَقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَقَفَ الْجَنَّةَ عَرْشُ الرَّحْمَنِ وَالنَّارُ نَحْتُ
الْأَرْضِينَ وَلِإِلْقَى التَّوْقُفِ عَلَيْهِ ٨ المبحث السادس (٢٢٠) سؤال القبر وعذابه حتى لقوله تعالى النار

والتار مع وجود هذا العالم قال (خاتمة ٦) لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة
والتار والأكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع ونحت العرش نشبتا بقوله تعالى
عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِنْدَ هَاجَةِ الْجَنَّةِ الْمَأْوَى وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَقَفَ الْجَنَّةَ عَرْشُ الرَّحْمَنِ
والتار نحت الارضين السبع والحق نقض ذلك الى علم العظيم الخبير (قال المبحث
السادس ٨) في سؤال القبر وعذابه اتفق الاسلاميون على حجية سؤال منكر ومنكر
في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه الى بعض المعتزلة قال
بعض المتأخرين منهم حكي انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وأما نسب الى المعتزلة
وهو براه منه مخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء المتأخرين للحق لنا الايات
كقوله تعالى في آل فرعون النار يمرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيامة
وذلك في القبر بديل لقوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا ك فرعون اشد العذاب
وكقوله تعالى في قوم نوح اذ دخلوا اناارا والفاء للتعقيب وكقوله تعالى ربا
امتنا اثنين واحيتنا اثنين واحدى الحيوتين ليست الا في القبر ولا يكون الا لا يؤدح
نواب او عذاب بالانفاق وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء
عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله والاحاديث المتواترة المتي كقوله صلى الله تعالى
عليه وسلم القبر موضنة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روى انه عليه السلام
مر بقبرين فقال انهما ليعذبان الحديث وكالحديث المعروف في الملكين الذين هما يدخلان
القبر ومعهما مرزبانان فيسألان الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيه الى غير ذلك
من الاخبار والاثار المسطورة في الكتب المشهورة وقد توارى عن النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم استمادته من عذاب القبر واستفاض ذلك في الادعية المأثورة تمسك المكرون
بالسمع والعقل اما السمع وهو للمعتزلة بطواهر النرايع كقوله تعالى لا ينطقون فيها
الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حياة ولا محالة يعقبها موت اذ خلاف
في احياء الحشر لكن لهم قبل دخول الجنة موتان لاموتة واحدة فقط فان قيل ما معنى
هذا الاستثناء ومعلوم ان لاموت في الجنة اصلا ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة
الاولى فيها قلنا هو منقطع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على قصد المبالغة
في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بمنزلة تعليقه بالحال اي لو امكنت فيها موته لكانت
الموتة الاولى التي مضت وانقضت لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة بالاولى

يسمى موتون عليها
معدوا وعشا افر
قوا فادخلوا نارا
ربنا امتنا اثنين
واحييتنا اثنين وليست
الثانية الا في القبر
يرزقون فرحين بما
آتاهم الله ولقوله صلى
الله تعالى عليه وسلم
القبر موضنة من رياض
الجنة او حفرة من
حفر النيران والا
حادث في هذا الباب
متواترة المعنى تمسك
الانكراون بالسمع
والعقل اما السمع فقوله
تعالى لا ينطقون فيها
الموت الا الموتة الاولى
ولو كان في القبر حياة
ولا محالة يعقبها موت
لكن قبل الجنة موتان
وقوله وكنتم امواتا
فاحياكم ثم يميتكم ثم
يحييكم وقوله تعالى
حكاية ربا امتنا
اثنين واحيتنا اثنين
ولو كان في القبر احياء

لكانت الاحياء ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر والجواب ان اثبات الواحد والاثنين لا ينافي بوجود (يسر)
الثاني والثالث ثم الظاهر ان قوله تعالى ثم يحييكم الاحياء في الآخرة ولم يتعرض لما في القبر لانه لحاظ امره ووضف
إليه لا يصلح في معرض الترهيب في الايمان والتعجب من الكفر وان قوله لهم امتنا اثنين واحيتنا اثنين في الدنيا ٤

٤ وفي القبر وترك ما في الآخرة لانه ما بين ﴿ ٢٢١ ﴾ وقيل بل في القبر والحشر لان المراد احياء يعقبه علم

ضروري بالله واعتراف بالذنوب
واما العقل فلان
الجنة والالم والمكاملة
وهو ذلك تنوقف
على الحيوة المتوقفة
على البنية والزواج
ولان الميت ربما يرى
مدة بمسالة من غير
تحرك وتكلم وربما
يدفن في مضيق
لا يتصور جلوسه
فيه وربما يجرى
فخذه والرياح
رماد ويحور حيوته
وهذا به ليس بابعد
من يجوز سرير
الميت وكلامه
وهذا به والجواب
انه لا عبرة بالاستبعاد
مع اعتبار الصادق
على انه لو سلم اشتراط
الحيوة بالبنية فلا يبعد
ان يبقى من الاجزاء
الاصلية ما يصلح فيه
وان يكون التعذيب
والمسالة مع الروح
او الاجزاء الاصلية
فلا يشاهد الاطراف
وان يوسع القادر
الخيار المحدث
ممكن الجلوس من

يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فتكون الآية حجة على التمسك لانه قلنا المراد
بالاولى بالنسبة الى ما يشاهده في الجنة ويحسد فيها فان قيل يجوز الاراد الواحد
بالمدد بل المتحقق المقابل بهذا المتوهم على ما يقابل موتة الدنيا وموتة القبر قلنا
يا له بناء المرة ومات الوحدة وكذا قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم
ربما امتنا اثنين واحيتنا اثنين ولو كان في القبر احياء لكنت الاحياء ثلثة في الدنيا
وفي القبر وفي الحشر وقوله تعالى وماتت بجميع من في القبور ولو كان في القبر احياء
لصح اصحاب والجواب ان اثبات الواحد واتين لا يفي بوجود الثاني او الثالث
على ان التعلق باحد المحالين كاف في المباعدة والبيان الامانة والاحياء فكقوله
تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم يمكن حله على جميع ما يقع بعد حيوة الدنيا من الامانة والاحياء
في الدنيا وفي القبر والحشر اذ دلالة الفصل على المرة لكن ربما يقال ان في لعظم الثانية
بعض نبوة عن ذلك ثم لظاهر ان المراد الامانة في الدنيا والاحياء في الآخرة ولم يعرض
لما في القبر لحضاه امره وضمف اثره على ما سيجي فلا يصلح ذكره في مرض الدلالة
على ثبوت الألوهية وجوب الايمان والتعجب والتعجب من الكفر واما في قولهم
امتنا اثنين واحية اثنين فالامتان في الدنيا وفي القبر وكذا الاحياء وترك ما في
الآخرة لانه ما بين وقيل بل ما في القبر وما في الحشر لان المراد احياء يعقبه معرفة
ضرورية بالله واعتراف بالذنوب واما قوله تعالى وماتت بجميع من في القبور فتقبل
لحل الكفرة بحال الموتى ولا زراع في ان الميت لا يسمع واما العقل فلان الجنة والالم
والمسئلة والتكلم وهو ذلك لا يتصور بدون العلم والحيوة ولا حيوة مع فساد البنية
وبطلان المزاج ولو سلم قلنا نرى الميت او المقتول او المصلوب يبقى مدة من غير تحرك
وتكلم ولا اثر تلذذ او تألم وربما يدفن في صندوق او لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه
على ما ورد في الخبر وربما يذره على صدره كف من الذرة فتزى باقية على حالها بل ربما
ياكله السباع او تحرقه النار فيصير رماد تذروه الرياح في المارق والمخارب فكيف
يعقل حيوته وهذا وسؤاله وجوابه ويجوز ذلك سفطة وليس بابعد من يجوز حيوة
سرير الميت وكلامه وتعذيب خيبة المصلوب واحتراقها ونهر زهاجها والها والجواب
اجمالا ان جميع ما ذكرتم استدللت لانتق الامكان كسائر خوارق العادات واذ قد
اخبر الصادق بها زعم التصديق وتفصيلا انا لا سلم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم
فيصور ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح بنية والتعذيب والمسئلة يجوز ان يكون للروح
الذي هو احسام لطيفة او للاجزاء الاصلية الباقية فلا يمتنع ان لا يشاهده الباطن ولا
ان يخفيه الله تعالى عن الانس والجن لحكمة لا اطلاع لها عليها ولا ان تصحق مع كون
الميت في بطون السباع ومن قال بالقادر المختار المحي الميت لا يستبعد توسيع الحد

ثالثاً (خاتمة) قد ثبت بالضرورة من الدين ان الميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتألم و يتلذذ ولكن في اعادة الروح
 لله تروى و امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع متى ٢٢٢٢ البعث السابع سائر ما ورد في

الكتاب والسنة من
 المحاسبة واهوالها
 والضرايط والميزان
 والحوض ونفاسيل
 احوال الجنة والنار
 امور يمكنه اخبر بها
 الصادق فوجب
 التصديق وانكر
 بعض المعتزلة الصراط
 والميزان على ما وصفا
 لان ما هو ادق من
 الشعر واحد من
 السيف والعبور
 عليه لو امكن فذاب
 والاعمال اعراض
 لا يعمل وزنها
 الصراط طريق
 الجنة وطريق النار
 او الادلة الواضحة
 او العبادات والشرعية
 والميزان الصمد
 الثابت في كل شيء
 او الادراك كالخواس
 الخصوصيات والعلم
 للمقولات والجواب
 ان الله سهل
 الطريق حتى يمر
 البصير كالبرق
 الخاطف وهكذا حتى
 يمر البعض على
 الوجه والاعمال يوزن

والصندوق ولا حفظ الذرة على صدر المهرج والقول بان يجوز انثال ذلك يفضي
 الى السفطة انما يصح فيعلم بقره عليه الدليل ولم يخبره الصادق اماما بقوله الصالحية
 والكرامية من جواز التمذيب بدون الحيوة لانها ليست شرطا للادراك وان
 الراوي من ان الحيوة موجودة في كل ميت لان الموت ليست ضد الحيوة بل هو آفة
 كلية مجهزة عن الاصل الاختيارية غير حافية لعلها يقابل لا يوافق اصول اهل الحق
 (قال خاتمة ٨) اتفق اهل الحق على ان الله يبدى الميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتألم
 و يتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار ولكن توقفوا في اهل يمداد الروح
 اليه ام لا وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة
 التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق
 في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لا يعرف حيوة يمكن اصابته سكرة ويشكل
 هذا بعبارة المنكر ونكير على ما ورد في الحديث (قال البعث السابع ٢) في سائر السميات
 المتعلقة بامر المماد وجهه الامر انها امور ممكنة نطق بها الكتاب والسنة واتخذ
 عليها اجماع الامة فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا فيها المحاسبة المشار
 اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب وبقوله عليه الصلاة والسلام حاسبو انفسكم
 قبل ان تصيبوا واهوالها هول الوقوف قبل الف سنة وقيل تحسون القا وقيل
 اقل وقيل اكثر والله اعلم قال الله تعالى وقومهم انهم مسئولون يوم يقوم الروح والملائكة
 صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وهول تطاير الكتب قال الله تعالى واما من اوتي
 كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان ازمانه طاره في عقد ونخرج له
 يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا وهول المسئلة وقومهم انهم مسئولون فوربك لتسألنهم
 اجمعين وهول شهادة الشهود المشرة الالسة والايدي والارجل والسمع والابصار
 والجلود والارض والليل والنهار والمخلفة الكرام قال الله تعالى يوم نشهد عليهم
 السنهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال شهد عليهم سمعهم وابصارهم
 وجلودهم بما كانوا يعملون وقال عليه الصلاة والسلام ما من يوم وليلة يأتي على ابن
 آدم الا قال انا ليل جديد وانا فيما يعمل في شهيد وكذا قال في اليوم قال الله تعالى
 وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وهول تغير الاول ان قال الله تعالى يوم تبين وجهه
 ونسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة
 زهقتها فقرة وهول المتابعة بالسادة او الشقاوة وقال عليه السلام يكون عند كل كفة
 الميزان ملك فاذا ترجع كفة اخير نادى الملك الاول الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة
 بعدها ابدا واذا ترجع الكفة الاخرى نادى الملك الثاني الا ان فلانا خفي شقاوة لا سعادة

الوجه والاعمال يوزن صحتها او تبطل الحسنات اجساما ثورانية والبيئات ظلمانية متى (بمدها)

٢ البعث الثامن ذهب المحققون (٢٢٣٢) من الحكماء الى ان ما ورد في الشرع من تفاصيل احوال الجنة والنار

والثواب والعقاب
تخيّل وتصوّر لم راتب
النفس و احوالها
في السعادة والشقاوة
ولذاتها وآلامها فانهم
لا تقنى بل تبقى ملذّة
يكملانها فذلك
ثوابها وجنائها او
ماتلة بتصانها فذلك
عقابها وتيرانها
واتمام تنبيه لذلك في
هذا العالم لما بها من
العلايق والموايق
الزائلة بالمسارقة و
ليست شقاوتها
سرمدية التّعب بل قد
تندرج من درجات
الشقاوت الى درجات
السعادة وانما الشقاوة
السرمدية هي الجهل
الركب الراشح
والشرارة المضادة
لللذة الفاضلة وتفصيل
ذلك ان فوات كمال
النفس يكون اما الامر
عديم كتنقصان
الفرصة او وجودي
راسخ او غير راسخ
كل من الثلاثة بحسب
القوة النظرية او العملية
فالذي بحسب نقصان

بسطها ابدأ والحكمة في هذه الحاسبة والاهوال مع ان الحاسب خبير والتأقّد بصيرظهور
مراتب ارباب الكمال وفضائح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة في الذات هؤلاء
ومسرّاتهم وآلام اولئك وراحن انهم في هذا رغب في الحسنات وزجر عن السيئات وهل
يظهر ان هذه الاهوال في الايام والاولياء والصالحين والافتاء فيه تردود اظاهر السلامة
لقوله تعالى تنزل عليهم الملائكة ان لا يخافوا ولا يحزنون الا ان اولياء الله لا خوف عليهم
ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر معدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرين
ادق من الشر واحد من السيف على ما ورد في الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المرور
عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال تعالى وان كنتم الاواردها وانكره القاضي
عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعموا انهم لا يمكن المظور عليه ولو امكن ففيه تعذيب
ولا عذاب على المؤمنين والصالحين يوم القيامة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار
اليه بقوله تعالى تسلي سبيهم ويصلح باهم وطريق النار المشار اليه بقوله فاهدوهم
الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل البصائر كالصلوة والزكاة
ونحوها وقيل الاعمال الرديئة التي يسأل عنها ويؤخذ بها كانه يمر عليها ويطول
المرور بكنزتها ويقتصر بقلتها والجواب ان المكان البور ظاهر كالشيء على الماء والطيران
في الهواء فانه مخالفة المادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كجاء في الحديث
ان منهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم من يمر كالريح الهابة ومنهم من يمر كالجواد
ومنهم من يحور رجلاه وتعلق بدهاء ومنهم من يمر على وجهه ومنها الميراثان قال
الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عينة
راضية واما من خفت موازينه فاهو في عينة ذميمة ذهب كثير من المفسرين الى انه ميراثه
كثتان ولان وساقيان عملا بالحقيقة لا مكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره
بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال امر اض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت
بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكره بلفظ الجمع والاطلّين المشهور واحد
وقيل هو الادراك فخير ان الاولان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا
سائر الحواس وميزان العقولات العلم والعقل واجب انه يوزن صحايف الاعمال وقيل
بل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما نفع الجمع فلا نظام
وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد انظروا جلالة الامر وعظمة المقام
ومنها الحوض قال تعالى انا اعطيتك الكوثر وفي الحديث حوضي مسيرة شهره زواياه
سوا ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكبراه اكثر من نجوم السماء من شرب
منها فلا ينضب ابدأ وقال الصحابة عليه السلام ان نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط
فان لم نجدوا فلي الميراثان فان لم نجدوا فلي الحوض (قال البعث الثامن ٢) في تقرير مذهب
الحكماء في الجنة والنار والثواب والعقاب اما لقائلون بسلام المثل فيقولون بالجنة

انقرة لا عذاب عليه والذي بحسب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجبل المركب فضده دائم والثالثة الباقية ٧

وكون لهم عذاب مختلف في الكيف والكم حسب اختلاف (٢٢٤) الهيئات المتعددة في عبدة الرذا

والنار وما مرورد به الشرع من التفاصيل لكن في عالم للثلث لان جنس المحسوسات المحسوسة على ما يتوكل به الاسلاميون واما الاكثرون فيحصلون ذلك من قبل الذات والالام العقلية وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كاهوراي املاطون لولا كاهوراي ارسلو فهي ابدية عندهم لا تفنى بمراب البدن بل تبقى ملتدة بكمالها بمسببة باذرا كاتها وذلك مسعدتها واثوابها وجنائها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال او متلدة بفقد الكمالات وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعصاها ونيرانها على مالها من اختلاف التفاصيل واما ما يتنبه لذلك في هذا العالم لاستغرافها في تدبير الازد و انفسها في كدورات عالم الطبيعة لما بها من الملايق والعوايق الزائلة بمعارفة البدن خاورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السميات فهي مجازات وعبارات من تفاصيل اسوالاتها في السعادة والشقاوة واختلاف احوالاتها في الذات والالام والتدرج بها لها من درجات الشقاوة الى درجات السعادة فان الشقاوة السريعة انما هي الجهل المركب الراضع والشرارة المضادة للذكية الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلاق الغالية من خاتمة الفضل والشرارة فان شقاوتها متقطعة بلر بما لا تقتضي الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان فوات كمال النفس يكون اما لامر عدي كنفصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي اما راضعة او غير راضعة وكل واحد من الاقسام الثلاثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او العملية يصير ستة فالذي بحسب نفصان الغريزة في التوتين صاف هو غير مجبور بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذي بسبب مضاد راضع في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة لنفس غير معارفة عنها فقير مجبور ايضا لكن عذابه ديم واما الثلاثة الباقية اعني النظرية غير الراضعة كاعتقادات العوام والمقلدة والعلمية الراضعة وغير الراضعة كالاخلاق والملايك الردية المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت لعدم رسوخها او لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامرحة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداء وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئها فختلف العذاب بها في الكرم والكيف حسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كالاغاثا لا كتسابها ما يضاد الكمالات ولا شقاها بما يصرفها عن اكتاب الكمالات او لتكاسلها في اقتناء الكمالات وعدم اشتغالها بشئ من العلوم واما النفوس السليمة الغالية عن الكمالات وعما يضادها ومن الشوق الى الكمالات فتبقى في سعة من رحمة الله تعالى خالصة من الازد الى سعادة تليق بها غير متلدة بما يتأذى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام اخر لما انها لا تدرك الا بالالات الجسمانية وحيث ان تصير مبادى صور لها وتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالراضع واما ان لا تصير وهذا هو الذي دل اليه ابن سينا والقارابي من

وتضعفها وفي سرعة الزوال وبطئها وان كانت النفس خالية من الكمالات والشوق اليه وعما يضادها فهي في سعة من رحمة الله تعالى ولم يصور بعضهم كونها معطلة عن الادراك فزعم انها لا بد ان تتعلق بصمم اخر على ان تكون نفسا له تدبره وهذا هو التراضع او على ان تستعمله لا يمكن الضيل فتقبل الصور التي كانت عندها وتلد بذلك ولا يكون ذلك الجسم من اجال يقتضي فيضان نفس بل يكون جرماسموايا او هواليا او هو ذلك ولم يستبعد بعضهم العباد الجسماني لان لتبشير والاذار نفسا ظاهرا في امر النظام والايافا بذلك سواب المطبيع وعقاب العاصي اذباد للنعيم بالقياس الى الاكثرين وان كان ضرر للمذهب من

ثم المبحث التاسع التوبة فضل والعقاب عدل لا يجبان على الله الاتمى انه وعدت ولا يمتنع على اختلاف في الوعيد ولا يمتنعهما البعد الاتمى ترتيبهما على الافعال والتزك وملازمة اضافتهما اليها في مجارى العقول ووافقتنا على ذلك البصريون من المعزلة وكثير من البغدادية لنا وجوه الاول ماهر من انه لا يجب عليه شيء الثاني الطاعات وان كثرت لا تنفي ٢٢٥ ♦ بشكر بعض النعم فلا يمتنع عوض عليها فان قيل تكليف الشكر

على الاحسان مستحب
عقلوا الشكر بلا مشقة
صحيح فلا بد للمناق
من عوض ثلاث يكون
عسا قلنا بعد تسليم
قاعدة الحسن والقبح
وزوم الفرض
المستحب هو الاحسان
فشكر لا يوجب الشكر
على الاحسان ولو سلم
زوم كون الفرض
هو العوض فيكفي
التفضل عوضا الثالث
لوجوبها استغفار لما
سقطا عن واجب
طول عمره على الطاعات
ثم كفر او على العصية
ثم آمن ولو كان الموت
على الطاعة او المصيبة
شرطا في الاستغفار
لم يمتنع اصلا لعدم
اجتماع الدلة والشرط
اخرج المختلف بوجوده
الاول الزام الشقاق
بلا متعنة تقابلها وهي
التواب ظلو بلا مضرة
في تركها وهي العقاب

انها تتعلق بالحرام معاوية لاي ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل على ان تستعملها لا يمكن الضيل ثم تضيل الصور التي كانت معتقة عندها وفي وهما فتشاهد ان تغيرات الاخرى على حسب ما تضيلها قالو ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهوى والادخنة من غير ان يقارن مزاجا يقتضي فيضان نفس انسانية ثم ان الحكمة وان لم يشنوا المعاد الجسماني والتوبة والعقاب المحسوسين فلم يتكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات لاي وجه اطاعة المدوم وجوزو جعل الآيات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول الحكيمة والقواعد الفلسفية ولا يستبعد الوقوع في الحكمة الالهية لان التشهير والانذار نضا ظاهرا في امر نظام للمصالح وصالح المعاد ثم الايقاع بذلك التشهير والانذار ثواب المطيع وعقاب المعاصي تأكيد لذلك وموجب لازدياد النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان كان ضرا في حق المذهب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو لاصلاح البدن (قل المبحث التاسع التواب فضل ٨) من الله تعالى والعقاب عدل من غير وجوب عليه ولا استحقاق من البعد خلافا للمعزلة الا ان الحلف في الوعد قص لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى فينبئ المطيع البتة فجارا لوعده بخلاف الحلف في الوعيد فانه فضل وكرم يجوز اسناده اليه فيجوز ان لا يعاقب المعاصي ووافقتنا في ذلك البصريون من المعزلة وكثير من البغداديين ومعنى كون التواب او العقاب خير مستحق انه ليس له حقا لازما فيجوز تركه واما الاستحقاق بمعنى ترتيبهما على الافعال والتزك وملازمة اضافتهما اليها في مجارى العقول والمعادت غما لا نزاع فيه كيف وقدور بذلك الكتاب والسنة في مواضع لا تحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب والتدبؤ به نفسا حيا للتواب ومن فعل الحرام وترك الواجب حيا للعقاب وبنوا امر التزبيب في اكتاب الحسنات واجتناب السيئات على اقادتهما التواب والعقاب لنا وجوه الاول وهو العدة ماهر انه لا يجب على الله تعالى شيء لا التواب على الطاعة ولا العقاب على المصيبة الثاني ان طاعات العبد وان كثرت لا تنفي بشكر بعض ما انعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق العبد بشكره الواجب عوضا لاستحق الرب على ما يولييه من التواب عوضا وكذا العبد على خدمته لسيدته الذي

مستلزم لوجوب النوافل (٢٩) (ن) ثبوت المتعنة في فعلها ورد بعد تسليم لزوم الله ضابها يجوز ان يكون الشكر على النعم والسرور بالمدح على اداء الواجبون يكون اصحاب الفعل بناء على انه وجه وجوده بصفة المشقة او جعل شاقا لفرض آخر الثاني في عدم وجوبها يغني الى التواني في الطاعات والاجزاء على المعاصي ورد بان مجرد جواز التزك مع تناول الوعد والوعيد وكثرة النصوص في الوقوع غير قاض في المقصود الثالث ولم يمتنع

لزم الخلف والكذب
في اخبار الصادق
ورد بان الوقوع
لا يستلزم الوجوب
والاستحقاق من

يقوم بمؤنته وازاحة هله والولد على خدمته لايه الذي يريه وعلى امرائه وتوخي
خبرته لاقبال لا يجوز ان تكون الطاعة شكرا للنعمة لان العقلاء يستنبهون الاحسان
الى الغير لتكليفه الشكر ولان الشكر يتصور بدون تكليف المشاق والمضار كشكر اهل
الجنة فلا بد لتكليف المشاق من عوض ليخرج من البعث لا نأقول بعد تسليم قاعدة
الحسن والعقب وزوم العوض وفتح الاحسان لتكليف الشكر فوجوب الشكر على
الاحسان لا يوجب كون الاحسان لاجله حتى يجمع ويكون تكليف المشاق لغرض
لا يوجب كونه لغرض ولو سلم لكفى بقرب التفضل عليه عوضا الثالث انه لو وجب
الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب السبب على السبب لزم ان يثاب من واطب
طول عمره على الطاعات ولونه فؤوده بالله تعالى في آخر الحياة وان يعاقب من اصر
دهرا على كفره وثيرا واخلص الايمان في آخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق
واللازم باطل بالاتفاق لا يقال يجوز ان يكون موت المطيع على الطاعة والمصطفى على
المعصية شرطا في استحقاق الثواب والعقاب على ما هو قاعدة الموافقة لانا نقول لو كان
كذلك لم يصدق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانقضاء العلة عند
تحقق الشرط اتح المحالف بوجه الاول ان الزام المشاق من غير منفعة موقفة تقابلها
تكون ظاهرا والله منه من الظلم وتلك المنفعة هي الثواب ثم ان الفضل لا يجب عقلا لاجل
تحصيل المنفعة والا لوجب التواكل وانما يجب لدفع الضرر فلزم استحقاق العقاب
بتركه لبعض ايجابه ورد بعد تسليم لزوم الفرض بانه يجوز ان يكون شكرا للم السابقة
او يكون الفرض امرا آخر كحصول السرور بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق
في طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجبات بآء على ان لها وجه وجوب
في انفسها وما قال من انه لو كان كذلك لوجب على الله تعالى ان لا يضلها شاقة عليها
بان يزيد في قوتها لان وجه الوجوب لا يتوقف على كونها شاقة كرد الوديمة وترك
الظلم يجب سواء كان شاقا ولا فليس بشئ لجواز ان يكون وجوبها بهذا الوجوه لان
الوجوب وان لم يتوقف على كونها شاقة لكن لم يكن منافيا لذلك فيجوز ان تحصل شاقة
لفرض آخر الثاني انه لو لم يجب الثواب والعقاب لافضى ذلك الى التواني في الطاعات
والاجزاء على المصطفى لان الطاعات مشاق ومخالفات للهوى لا تميل اليها النفس الا بعد
القطع بلذات ومنافع تربي عليها والمصطفى شهوات ومستلذات لا يترك عنها النفس
الاعم القطع بالام ومضار ترتب عليها ورد بان قبول الوعد والوعيد للكل وغلبة
غلن الوفاء بهما وكثرة الاخبار والآثار في ذلك كاف في الترهيب والترغيب
وبمجرد جواز ترك غير قادم الثالث الآيات والاحاديث الواردة في تحقق الثواب
والعقاب يوم الجزاء فلو لم يجب وجاز عدم لزم الخلف والكذب ورد بان غايته
الوقوع البتة وهو لا يستلزم الوجوب على الله والاستحقاق من البعد على ما هو

١ (خاتمة) من فروغ المعزلة اختلافهم ﴿٢٢٧﴾ في ان الثواب والعقاب هل يستحقان على الابتلال بالقيح

والاخلال بالواجب
فقال المتقدمون لا اذا
العدم لا يصلح حلة ولا
في كل لحظة لخلال
بما يصح من القبايح
وقال المتأخرون به
لقوله تعالى انه كان
لا يؤمن بالله العظيم
قالوا الم تلك من المصلين
ولم تك نعهم المسكين
ومنها انه يجب اقتران
الثواب بالتعظيم
والعقاب بالاهانة
ودوامها خلوصها
عن الشوب لاسم
الضروري يستحق
التعظيم والاهانة
ولان التفضل بالنافع
حسن ابتداء فالزام
المشاق لاجلها عيب
بخلاف التعظيم فانه
يحسن من غير استحقاق
ولان الدوام لطف
فيحب والمخلص
ادخل في التزيب
والتزيب ومنها
اختلافهم في وقت
الاستحقاق قليل وقت
الطاعة والعصية
وقيل في الآخرة وقيل
حالة الاحترام وقيل
وقت الفعل بشرط

المدعى هذا والمذهب جواز اخلط في الوعيد بان لا يقع العذاب وحيث
يؤكد الاشكال وسنذكر عليه في بحث العفو ان شاء الله تعالى (قال خاتمة ٢) في فروغ
للمعزلة على استحقاق الثواب والعقاب منها انهم بعد الاتفاق على انه يستحق الثواب
والمدح بفعل الواجب والتدبوع وفعل ضد القبيح بشرط ان يكون فعل الواجب
لوجوبه كالأول واجب المعين اولوجه وجوبه كالأول واجب المنعير وفعل التدبوع لتدبوعه
اولوجه نديته وفعل ضد القبيح لكونه تركا لقبيح بان يفعل المباح لكونه تركا للمحرام
ويستحق العذاب والذم بفعل القبيح اختلفوا في انه هل يستحق المدح والثواب
بالاخلال بالقيح لكونه اخلالا به والذم والعقاب على الاخلال بالواجب فقال المتقدمون
لا بل انما يستحق المدح والثواب بفعل عند الاخلال بالقيح هو ترك القبيح والذم والعقاب
على فعل عند الاخلال بالواجب هو ترك الواجب لان الاخلال عدى لا يصلح حلة
الاستحقاق الوجودي ولان كل احد يحمل كل لحظة بما يقاها من القبايح وقال المتأخرون
كابي هاشم وابي الحسين وعبد الجبار نعم لنصوص الصريحة في نيل العقاب بعدم
الايمان بالواجب كقوله تعالى خذوه فخلوه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا بعض
على طعام المسكين وكقوله حكاية ماسلكم في سرق قالوا الم تلك من المصلين ولم تك نعهم
المسكين ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري
باستحقاقهما وقيل لانه يحسن التفضل بالنافع العظيمة ابتداء فالزام المشاق والمضار
لاجلها يكون عيبا بخلاف التعظيم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق كتعظيم
البهائم والصبيان ومنها انه يجب دوامها لكونه لطف او يقرب المكلف الى الطاعة
ويبعد عن العصية ولان التفضل بالنافع الدائمة حسن لاجا فلا يحسن التكليف لثواب
لنقطع الذي هو ادنى خلا ومنها انه يجب خلوصها عن الثوب لكونه ادخل في
التزيب والتزيب ولانه واجب في العوض مع كونه ادنى خلا من الثواب فخلوه
عن التعظيم فان قيل ثواب اهل الجنة يشوبه شوق كل ذي مرتبة الى ما فوقها ومشقة
وجوب شكر النعم وترك القبايح وعقاب اهل النار يشوبه ثواب ترك القبايح فيها لاجب
بان كل ذي مرتبة في الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب الا على وبعد الشكر لذة ومرورا
لا يضيى ويكون في مثل شاغل عن القبايح وذكرها والتأمل بتركها واهل النار لا يتأبون
لكونهم مضطرين الى ترك القبايح ومنها اختلافهم في وقت استحقاق الثواب والعقاب
فتد البصرية حالة الطاعة والعصية وعند البغدادية في الآخرة وقيل في حال الاحترام
وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهوان لا يحبط الطاعة والعصية الى الموت وليس
لاحد تمسك يمول عليه سوى ما قيل بان المدح والذم يثبتان حال الفعل فكذا الثواب
والعقاب لكونهما من موجبات الفعل مثلها وانما حسن تأخير تمام الثواب الى دار
الآخرة لما فيه من لزوم الجمع بين المتنافيين فان من شرط الثواب الخلو عن شوب المشاق

للموافاة وهي ان لا يحبط الى الموت متى

التي بحث فيها شر لا خلاف في خلوه من يدخل الجنة في الجنة ولا في خلوه الكافر هناك او اعتقادا في النكاح وان بالغ في الاجتهاد لدخوله في المومات ولا عبرة بخلاف الماحظ والعنبري وكذا الكافر حكما كاطفال المشركين خلافا للمعز لانه حيث حلوا تمذهبهم ظلما فهم خدم اهل الجنة وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ في الجنة ومن علمته الكفر والعصية في النار وامان (٢٢٨) ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات بلا توبة

فالتذهب عندنا عدم ومن لوازم التكليف الشوب بها وتمسك الآخرون بالنصوص المتضمنة لتأخير الاجرة ويلزم الجمع بين المتأفين كما ذكر ولاخفاء في ان ذلك لا ينافي ثبوت الاستحقاق في دار التكليف والظاهر ان مراد الاولين ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الآخرين وجوب الاداء وقال بعضهم الحق ان التكليف لا يباح كل الجزاء لزوم المحال بخلاف البعض كاستغفار المؤمنين ونصرتهم على اعداءهم والحدود فانه يجمع التكليف فلم يجب تأخير (قال المصنف العاشر ٦) اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة في الجنة وخلود الكفار في النار فان قيل القوى الجسمانية متناهية فلا تقبل خلود الحية وايضا الطوبى التي هي مادة الحياة تنفث بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فتفضي الى الفناء ضرورة وايضا دوام الاخرى مع جاء الحية خروج عن قضية العقل فلنا هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند الملين ولا يصح عند القائلين باستناد الحوادث الى القادر المختار وعلى تقدير تهاهي القوى وزوال الحياة يجوز ان يخلق الله البدل فيدوم الثواب والعقاب قال الله تعالى كما نصبت جلودهم بدلتناهم جلودا غيرهم ليدوقوا العذاب هذا حكم الكافر الجاهل المعتاد وكذا من بالغ في الطلب والنظر واستراخ المجهود ولم يزل المقصود خلافا للماحظ والمبري حيث زعم انه معذور اذ لا يليق بحكمة الحكيم ان يعذب مع بذل الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير كيف وقد قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ليس على الاعشى حرج ولا على الاخرى حرج ولا على المريض حرج ولا شك ان عجز التعبير اشد وهذا الفرق خرق للاجتماع وزك للنصوص الواردة في هذا الباب هذ في حق الكفار عناد واعتقادا واما الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم في المومات ولما روى ان خديجة رضى الله عنها سألت النبي عليه السلام عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في نار وقال المعتزلة ومن تبعهم لا يمدون بل هم خدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تمذيبهم لا جرم له ظلم وتوفيقه تعالى ولا زور وازرة وزراخرى ولا يبرون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ في الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان في النار واختلف اهل الاسلام فبين ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة فالذهب عندنا عدم القطع بالنحو ولا بالعقاب بل

فالتذهب عندنا عدم القطع بالموت والموت والعقاب بل ان شاء الله عفا وان شاء عذب لكن لا يخلد في النار وعند المعتزلة القطع بالخلود في النار ولا عبرة لقول مقاتل وبعض المرجئة ان عصاة المؤمنين لا يمدون اصلنا وانما النار للكفار لنا وجوه الاول النصوص الدالة على دخول المؤمنين الجنة وليس قول دخول النار وحدها بل بعده او بدونه الثاني النصوص الدالة على خروجهم من النار الثالث ان من اخطب صلى الطاعات مائة سنة وشرب جرعة من الخمر فلولم يكن قتله في النار ظلما عندكم ملا ظلم الرابع ان العصية متناهية

زمانا وقد را فيها كذلك حقيقة لعدل الحامس ان استحقاقه الثواب وهذا او عقلا لازول بالكيفية (كلاهما) لما ساقى ولا يتصور الابحروج من النار اخبعت المعتزلة وجوه الاول مومات الوعيد بالخلود ومن يصح الله ورسوله فانه ارجعهم خادا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فيرجعهم خالدا فيها واما الذين فسقوا فاوراهم النار كما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدها فيها وان العجبار في جحيم يصلونها يوم الدين واهم عنها بقائين ومن يصح الله ٧

لا تزسوله ويحد حدوده بحدته نارا خالدا فيها على من كسب سببته واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم عموم (٢٢٩) الصيغ انه قد اخرج من الاول التائب وصاحب الصغار فليزج

قطعة وقافا فليزج

منهم مركب الكيرة

ايضا على ان الاستحقاق

فيها اعتبار بغاية رؤية

العذاب لقوله تعالى

حتى اذ ارادوا يخرجون

ولو لم يوافقوا

العذاب المؤبد لا يوجب

وقوعه وان معنى

منعها مستحلا قبله

على ما فسر به ابن

عباس رضي الله عنه

او المراد بالخلود

المكث الطويل جدا

بين الادلة وان المراد

بالذين فسقوا الكفار

للكبر والفساد

بقرينة قوله تعالى

ذوقوا عذاب النار

التي كنتم بها تكذبون

والجواب في محض

بالكفار جماعة

الادلة او المراد بعدم

قيمتهم سلب العموم

لوالبا لفة في المكث

وكذا الخلود والمراد

تعدى حدود الاسلام

واحاطة الخطية

ببحث لا يثق الايمان

الثاني ان الفاسق

كلهما في مشية الله تعالى لكن على تقدير التعذيب تقطع يانه لا يخلد في النار بل يخرج
الجنة لا بطريق الوجوب على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل
كخلف اهل الجنة وعند المعزلة القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج
من النار ويخرج من هذا بمسئلة وعيد الفساق وعقوبة العصاة وانقطاع عذاب
اهل الكبار ومحو ذلك وليس في مسئلة الاستحقاق وجوب العقاب غنى عن ذلك
لان التعذيب امر زائد على التعذيب ولا في مسئلة العفو لانه بطريق الاحتمال دون القطع
ولانه شاع في ترك العقاب بالكلية وهذا قطع بالمخرج بعد الدخول وما وقع في كلام
البعض من ان صاحب الكيرة عند المعزلة ليس في الجنة ولا في النار فغلط نشأ من قولهم
انه الميزلة بين الميزتين اى حالة غير الايمان والكفر واما ما ذهب اليه مقاتل بن سليمان
وبعض المرحنة من ان عصاة المؤمنين لا يمدحون اصلا واما النار للكفار فمكثا بالآيات
الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل انا قد اوحى اليك ان العذاب على من كذب
وتولى ان الحزى اليوم والسوء على الكافر بن فجوابه فخصيص ذلك بعذاب لا يكون
على سبيل الخلود واما محسبهم بمثل قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة
وان ذنى وان سرق فضيف لانه انما ينفي الخلود لا الدخول لنا وجوه الاول وهو
العمدة الآيات والاصاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك
قبل دخول النار وقافا فحين ان يكون بعده وهو مسئلة انقطاع العذاب او بدونه
وهو مسئلة العفو التام قال الله تعالى غنى بعمل مثقال ذرة خيرا به ومن عمل صالحا
من ذكر او انشأ وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال النبي عليه السلام من قال
لا اله الا الله دخل الجنة وقاد من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان ذنى وان سرق
الثاني النصوص المشهورة بالمخرج من النار كقوله تعالى النار شواكم خالدون فيها
الا ماشاء الله غنى زجر ج عن النار وادخل الجنة قد فاز وكقوله عليه السلام يخرج
من النار قوم بعدما امهشوا وصاروا فصحا وسجما فينبون كما ثبت الحجة في حيل
السبل وخبر الواحد وان لم يكن حجة في الاصول لكن يفيد التأكيد والتأكيد
بما ضد النصوص الثالث وهو على قاعدة الاعتزال ان من انطب على الايمان
والعمل الصالح مائة سنة وصدر عنه في اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة
كسرب جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكم ان يعذبه على ذلك ابد الآباد
ولو لم يكن هذا ظاهرا فلا ظلم او لم يستحق بهذا ثما فلا ذم الرابع ان المعصية
متناهية زمانا وهو ظاهر وقدر المايوجد من معصية اشد منها فجزاؤها يجب ان يكون
متناهي تحقيقا لقاعدة العدل بخلاف الكفر فانه لا ينقضي قدرا وان تنهى زما واما

لودخل الجنة لكن باستحقاق وقد انقضى بالاحباط او للموازنة على ما سيجي والجواب منع المدعين الثالث لو اقطع
عذاب الفاسق لا يقطع عذاب الكافر يصحح بنهاى المعصية والجواب منع عليه التناهي ومنع تنهى الكفر قدرا ٩

التسك بلا الخلود في النار لشد العذاب وقد جعل جزاء لشد الجنائيات وهو الكفر
 فلا يصح جعله جزاء بما هو دونه كما لم يصح قربا يدفع بشفاعة مراتب العذاب
 في الشدة وإن تساوت في عدم الانقطاع الحامس انه استحق الثواب بالامان والطاعات
 مثلا عندكم ووعدهم هذا ولا يزول ذلك الاصل في ارتكاب الكبيرة لما يصح فيكون
 لزوم اتصال الثواب اليه بماله وما ذاك الا بالخروج من النار والدخول في الجنة وهو
 المطلوب واستصحت المعركة بوجوه الاول الآيات الدالة على الخلود المتناولة للكافر
 وغيره كقوله تعالى ومن يصص الله ورسوله فإنه نار جهنم أبدا فيها وقوله ومن يقتل
 مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالد فيها وقوله وأما الذين قسقوا فأولهم النار كلما
 أرادوا أن يخرجوا منها أصيدوا فيها ومثل هذا مسوق لتأييد ونفي الخروج وقوله
 وإن العنبر لاني جميع يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار
 خلود فيها وقوله ومن يصص الله ورسوله وبعد حدوده يدخله نار خالد فيها
 وليس المراد تعمدي جميع الحدود بل تكلي الكبار كلها تركا وابتائاته محال لما بين
 البعض من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فحصل على مورد الآية من
 حدود الموارث وقوله بلا من كسب سيرة واحاطت بخطيئته فأولئك أصحاب النار هم
 فيها خالدون والجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم ان العموم غير مراد في الآية
 الاولى لقطع خروج الثائب وأصحاب الصغار وصاحب الكبيرة الغير المنصوصة
 اذا أتى بعدها بطاعات يرى ثوابها على عقوباته فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين
 ايضا خارجا بما سبق من الآيات والادلة وبالجملة فالعالم الخارج منه البعض لا ينفيد
 لقطع وفاء ولو سلم فلا نسلم تأييد الاصفاق بل هو ضياء نفاية رؤية الوعيد لقوله
 بعده حتى اذا ارادوا ما وعدون ولو سلم فنباتته الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد لاعلى
 الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالغف والمقال من الانسليم كون حتى لفظة
 بل هي ابتدائية ولو سلم فنباتته لقوله يكونون عليه ابدا او لمحدوف أي يكون على
 ما هم عليه حتى يروا فتخرج من قانون التوجيه وكذا ما قبله لما ثبت الاستحقاق المؤبد
 جزما وهو مختلف فيه حصل الزام الخصم ولم يثبت الغف والخروج بالشك وعن
 الثانية بان معنى متعمدا مستغفلة على ما ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنه اذا تعدد
 على الحقيقة انما يكون من المسهل او بان التطبيق بالوصف يشعر بالحقيقة فيض من
 قبل المؤمن لا يمانه اوبان الخلود وان كان طاهرا في الدوام والمراد ههنا المكث الطويل
 جمابين الادلة لا بغال الخلود حقيقة في التأييد لتبادر الفهم اليه ولقوله تعالى وما جعلنا
 ليشرك من قبلك الخلد ولا به يؤكد بلفظ التأييد مثل خالدين فيها ابدا وتأكيده السي
 تقوية لدلوله ولان العمومات المقررة بالخلود متناولة للكفار والمراد في حقهم التأييد
 وفاء فكذا في حق النفاق لئلا يلزم ارادة معنى المشترك او المعنى الحقيقي والمجاري

و منع صحة التماس
 في مقابلة النص وفي
 الاعتقادات الرابع
 ان الوعيد بخواص
 العذاب اطلق لكونه
 لجزء فيجب ثم لا يزول
 الجواب بعد تسليم
 وجوب الاطلاق ان
 للتقطع ايضا لطف
 فليكن للمؤمن الدائم
 للكافر اذ ليس يجب
 لكل احدا ما هو النافية
 في اللطف من

ثم المؤمن اذا خلط الحسنات بالسينات فعدنا في الجنة ولو بعد النار وعند العزلة عظم في النار فها بالي ان السينات
تجبط الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكثرة الواحدة تجبط جميع الطاعات وهو قاسد بما للتصور
الدالة على ان الله لا يضيع اجر المحسنين ﴿ ٢٣١ ﴾ وعقلا للقطع بفتح ابطال ثواب طاعة مائة سنة بشرط

جرعة من الخير ولانها
جهة الاستحقاق عنكم
هم وهو كون الفعل
حسنة وامثالا لباقي
ولاه يوجب مناة
الكثرة لصحة الطاعة
كالرنة قالوا الثواب
منفعة خالصة دائمة مع
التفظيم والعقاب
مضرة خالصة دائمة
مع الاهانة فلا يجمعان
استحقاقا قلنا لو سلم
لزوم قيد الخلو من
والدوام فلا يوجب
نسا في الاستحقاقين
ولو سلم فليس ابطال
الحسنة بالسينات اولى
من المكسر كيف وقد
قال الله تعالى ان
الحسنات يذهب
السيئات وذهب
الجبايات الى ان ايا
من الطاعات والمعاصي
اربت قدرا بحسب
الاجر والوزر لا
عدد احبطت الاخرى
ثم زعم ابو علي ان
الاقول يسقط ولا يسقط

مما لا يقول لا كلام في ان التبادر الى الفهم عند الاطلاق والشايخ في الاستعمال هو
الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كسجن عظم ووقف عظم فيكون
مجتزئا على ان في جملة لمطلق المكث الطويل نفي الجواز والاشتراك فيكون اولى ثم
ان المكث الطويل سواء جل معنى حقيقيا او مجازيا اهم من ا يكون مع دوام كما في حق
الكفار وانقطاع كما في حق الفاسق فلا يحتجور في ارادتهم جميعا وح فلانهم ان التأيد
تأكيد بل تشديد ولو سلم فلانهم تأكيد لطول المكث اذا قد بقل حبس مؤيد ووقف
مؤيد وعن الثالثة بانها في حق الكافرين للكرين للحشر بئرنة قوله ذوقوا
عذاب النار الذي كنتم به تكذبون مع ما في دلالتها على الخلود من المناقشة الظاهرة
بجواز ان يخرجوا عند عدم ارا دتهم ان خروج بالباس او الذهول او نحو ذلك وعن
الرابعة بعد تسليم افادتها التي عن كل فرد ودلائلها على دوام عدم القبية انما يحسن
بالكفار جميعا بين الأدلة وكذا الخامسة والسادسة حلا للحدود على حدود الاسلام
ولاحاطة الحاطية على غلبتها بحيث لا يسي معها الايمان هذا مع ما في الخلود من الاحتمال
الثاني ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق لا شناع دخول غير المستحق كالكافر
واللازم منقطع لبطان الاستحقاق بالايجاب او الموازنة على ما هي ورد بمنع
المقدمين بل انما بدخل بفضل الله ورحمته ووعده ومقره وستكلم على الاجابات
والموازنة الثالث لو انقطع عذاب الفاسق لا ينقطع عذاب الكافر قياسا عليه بجامع
ناهي المعصية ورد بمنع غلبة التناهي ومنع تهاهي الكفر قدرا ومنع اعتبار التماس
في مقابلة النص والاجماع وفي الاعتقادات اربع ان الوعيد بالمعاقب الدائم لطف بالعباد
لكونه ازرع من المعاصي فان منهم من لا يكثر بالمعاقب المنقطع عند الميل الى المستلذات
ثم لابد من تحقيق الوعيد تصديقا للحبر وصونا للقول من التبديل ورد بمنع وجوب
لطف ومنع انحصاره في الدوام فان من لا يكثر بالثبوت في الجسم احقا فلا يستكثر
الخلود فيها عقابا واذا قد كان كل وعيد لطف ولا شيء من الوعيد يطفئ لكل فليكن
لطف الخلود في النار مختصا بالكفار وكفى بوعيد التبرن بل وعد الجنان لطفًا ومن جرة
لاهل الايمان ولو وجب ما هو الغاية في اللطف والزجر لما صح الاكتفاء بوعيد
الخلود في النار لا يمكن الزيد (قال المبحث الحادي عشر ٣) لاختلاف في ان من آمن
بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا معصية له ومن كفر فعوذ بالله
بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار عزلة من احسنه له وانما الكلام في ان

من الاكثر شيئا وهذا هو الاجباط المحض وابوهاشم انه يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله وهذا هو الموازنة
واختلفوا في ان ذلك يترتب من الضلن اعني الطاعة والمعصية او المستحق اعني الثواب والعقاب او الاستحقاقين
واستدلوا على الاجباط في الجنة بمثل قوله تعالى ان تجبط اعمالكم لو انكم حبست اعمالهم ولا تبطلوا صيدكم بل ان

اليمانين واستدل
بالامام علي بطلانه
امام علي رأى ابي علي
فخلاله تلغو الطاعة
السابقة وهو ظم
عندكم ويتفق بقوله
تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره مع
ما فيه من الترجيح بلا
ترجيح وامام علي رأى
ابي هاشم فلان طربان
الحداث مشروط
بزوال السابق فزواله
به دورانه لا اولوية
لبعض اجزاء الكبير
فهزم ان يضي بكليته
ولان زوال كل
بالآخر دفعة بوجب
وجودهما حال
عدمهما لوجود الله
حال حدوث الملول
وهي التعاقب بوجب
حدوث الملول بلا علته
لان زوال الثاني بلا
من يل واهترس بان
الاستحقاق اعتبار
شرعي ليس له تأثير
وتأثر حقيقي والثواب
والعقاب انما يوجدان
في الآخرة والفعلان
لا تصور فناء احدهما
بالآخر بل معنى الاحباط

وعلى صالحا وآخر سينا واستمر على الطاعات والكبار كما يشاهد من الناس فنحننا ما له
الى الجنة ولو بعد اثار واستحقاقه الثواب والعقاب يقتضي الوعد والوعد ثابت من
غير جبروت والمشهور من مذهب المعتزلة انهم اهل انغلود في اثار اذامات قبل التوبة
فشكل عليهم الامر في ايمانه وطاعته وما ثبت من استحقاقه ابن طارت وكيف زالت
قتالوا بصيرط الطاعات وما لو الى ان السئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور
منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات وفساده ظاهر امامنا
فالتصوص الدالة على ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا واما عقلا فلقطع
بانه لا يهتن من الحكم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات
طول المريقا ولقمة من الربوا وجرعة من الخمر بمنزلة من خدم كرما مائة سنة
حتى انغمس ثم بدت عنه مخالفة امر من اوامره فهل يحسن رفض حقوق تلك الخدمات
وتنقض ما صعدوه عدد من الحسنات وتعديه هذا بمن واخطب مدة الحياة على
المخالفة والمعادة وايضا استحقاق الثواب على الطاعة عندهم انما هو لكونها حسنة
وامثال الامر الباري وهذا منصف مع الكبيرة فيصحق اثره وايضا لو كانت الكبيرة
محبطة لثواب الطاعة لكانت مخالفة لصحتها بمنزلة الرد قالوا استحقاق الثواب والعقاب
متساويان لا يهتمسان لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضرة
خالصة دائمة مع الاهانة قلنا لا نسلم لزوم قيد انغلوص والدوام سيما في جانب
العقاب وح لا ينافي الثواب والعقاب بان يصاب حينئذ بثلث ولو سلم فلا يلزم تناقض
الاستحقاقين بان يسحق النعمة الدائمة من جهة الطاعة وللضرة الدائمة من جهة المعصية
ولو سلم فليس ابطال الحسنة بالسبب اولى من العكس كيف وقد قال الله ان الحسنات
يذهبن السيئات وحكم بان السيئة لا تيمزى لا يمتلها والحسنة تيمزى بشر امثالها
الى سبحانه واكثر قالوا الاحباط مصرح في التنزيل كقوله تعالى ولا تبهره واه بالقول
كجهنم بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم واوتلك حبطت اعمالهم ولا يبطلوا صدقاتهم
بالن والاذى قلنا لا يلحق الذي قصدتم بل معنى ان من عمل عملا صالحا استحق به ادم كان
يمكنه ان يعمل على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع
الن والاذى ويدونهما واما احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه لا ثواب عليها البتة فليس
من المتنازع في شيء وحينئذ يوجب اوج على وابوهانم لفساد هذا الرأي رجعا عن التماهي
بعض الرجوع قلنا ان المصارى انما تحبط بالطاعات اذا اذنب عليها وان اذنب
الطاعات احبطت المعاصي ثم ليس انظر الى اعداد الطاعات والمعاصي بل الى مقادير
الاوزار والاجور فرب كبيرة يغلب وزرها اجور طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط
ذلك بل هو مفوض الى علم الله ثم اخترنا فزعم ابو علي ان الاقل يسقط ولا يسقط من الاكثر
شيئا وسقوط الاقل يكون عقابا اذا كان الساقط ثوابا وثوابا اذا كان الساقط عقابا

ان الله تعالى لا ييب المعاصي على الطاعة ومعنى الموازنة انه لا ييب عليها ويترك العقاب على (وهذا)

وهذا هو الاجباط المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله مثلامنه
مائة جزء من العقاب واكتسب الفجر من التوب فانه يسقط عنه العقاب مائة جزء من
التوب بمقابلته وبقية تسعة أجزاء جزء من التوب ومن مائة جزء من التوب واكتسب
القائم العقاب يسقط ثوابه ومائة جزء من عقابه وهذا هو القول بالموازنة لاما قال في
المواقف انه يوزن بين الطاعة والمعصية فليهما ربح احبط الآخر واختلفت كلهم في
ان الاجباط والموازنة بين الطاعة والمعصية او المستحقين احدى التواب والعقاب
او الاستحقاقين مال الجاني الى الاول وابو هاشم الى الثاني وهو المختار عند الاكثرين
وبالحجة لا يخفى على احد ان القول بما ذهبوا اليه من الاجباط والموازنة لا يصح الا ينص
من الشارع صريح وتقل صحيح واستدل الامام الرازي على بطلانه بان الاكثر اذا
احبط الاقل كان لم يحبط منه شيء كما هو رأى ابي على صارت الطاعة السابعة بانها
محضاً لا تعجب نفساً ولا تدفع ضرراً وهو باطل باعتبار فلكونه ظلاً ولاه ليس انتفاء
الباقى بطريقتين الحادث اولى من انه فاع الحادث بوجوه الباقى ولما سمع فلكونه تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره وغير ذلك وان حبط من الاكثر ما يوزن الاقل كما هو رأى
ابى هاشم فيا بطل ايضا اما اولاً فلا نهما لما كانا متنافيين كان طريقان الحادث مشروطاً
بزوال السابق فلو كان زواله لاجل طريقان الحادث لزم الدور ولما تأتيا فلان
تأثير ذلك الاستحقاق القليل في بعض اجزاء الكثير ليس اولى من تأثيره في الباقي لكون
الاجزاء متساوية وحيث يلزم ان يفتى بذلك القليل كل ذلك الكثير وهو باطل وقافاً
وهذا ما قال في المصنف انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجزاء من التوب وبالعصية
خمس اجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق لحدى الخمسين اولى من انتفاء
استحقاق الخمسة الاخرى ليساوى اجزاء التوب واستحقاقاتها واما تأتيا فلان
زوال كل من الاستحقاقين بالآخر اما ان يكون دفعة وهو محال لانه اذا كان عدم كل
هما لوجود الآخر فلو عدم دفعة لو جدد دفعة لكن العلة موجودة حال حدوث
الاولى لانه اذا كان سبب زوال الاول حدوث الثاني فاما يوجد الثاني لا يزول
الاول واذا وجد الثاني وزال الاول استحال زوال الثاني لانه لا يزل لان التقدير ان
كل منهما المتمايز زوال بالآخر وهذا ما يقال ان الثاني كان قاصراً عن الظلة حين ما لم يكن
مفلوياً فكيف اذا صار مفلوياً واعرض بوجوه الاول ان الطارى اقوى وبالبقاء اولى
لكونه مقارناً لمؤثره الذى يوجد بخلاف السابق فانه وان كان موجوداً لكن لم يبق معه
مؤثره فاذا يجوز على الاجباط ان يفتى السابق بالطارى وبقى هو بمجابه وعلى الموازنة
ان يفتى من الطارى ما يقابل السابق ثم يفتى السابق بما يقابل من الطارى والجواب النع
بل السابق لاستمرار وجوده وتحقيق علة بقاءه اقوى والبقى والطارى لقربه من

المعصية بقدرها
وقال امام الحرمين
لا كبيرة يرى وزرها
على اجر معرفة الله
فليزعم ان يدروا بها
جميع الكبار متى

المدم وعدم تحقق صفة بقاءه بالقاء اولى على ان الدفع اهون من الرفع ثم هذا على تقدير
 صحته انما يأتي فيما اذا كان الاكثر طاريا بخلاف ما اذا استحق بالطاعة ثوابا كبيرا او بالمعصية
 عقابا قاعدا او بالعكس الثاني انه يجوز ان يكون التوقف فيما بين طريقتي الحادث وزوال السابق
 توقف معية لا تقدم يلزم الدور المحال والجواب ان الكلام اتماه على تقدير جعل طريقتي
 الحادث هو السبب في زوال السابق فيتقدمه بالذات ضرورة وهو يتناقض اشتراطه به
 لاستلزامه تأخره عنه بالذات الثالث ان الاستحقاقات ليست امورا متمايزة بحسب الخارج
 بمنزلة ما اذا كان لك عند احد خستان ودية فيمكن تسليم هذه او تلك بل بحسب الذهن
 فقط بمنزلة ما اذا كان لك عليه خستان دينيا فلا يكون تسليم خمسة او الاربعة عنها
 او مقاصتها بخمسة له عليك الاربعة عن النصف وما ذكرنا من حل كلام المحصل على
 ما قلنا من تقرير بهاية القول يظهر ان ليس مقصود الامام ما فهمه المعترض فان معناه
 ان الاستحقاقات لما كانت متساوية فالاستحقاق القليل كما يزول ما يقابله من الكثير كذلك
 يزول الباقي لان حكم التساوية واحد بل الاعتراض ان تساوى الاستحقاقات لا يوجب
 الاجواز زوال كل بما يزوله الاخر لازوال الكل بما يزوله البعض الرابع اما الطاعات
 والمعاصي مثبتة عند النغظة وفي صحايف الكتبة فالطاعات تبطل استحقاق العقاب
 بالمعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الثواب بالطاعات من غير لزوم محال والجواب ان
 المقصود بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين والمستحقين اعني الثواب والعقاب بالآخر
 على ما هو المذهب في الاحباط والموازنة وبهذا يدفع اعتراض خامس وهو انه يجوز
 ان لا يؤثر احدهما في عدم الآخر لكن ثنائيان في ظهور حكمهما فيظهر حكم زيادة
 فقط السادس انه يجوز ان يؤثر الطارى في عدم السابق بشرط ان يسقط من الطارى
 مثل السابق من غير لزوم محذور والجواب انه يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من
 الطارى ويلزم المحذور نعم ينحصر على الوجه الاخير انه لو جعل زوال كل من الاستحقاقين
 بالآخر بان يزول جزء من هذا جزءا من ذلك وبالعكس الى ان يبقى الاقل بالكلية ويبقى من
 الاكثر لقدرة الزائد لم يلزم شيء من المحالات لانه يكون من زيل للجزء الاخير من الاقل الا ان
 الامام انما اورد هذا البرهان فيما اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل
 معصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب فلا يرد عليه هذا لكن يقصده ان البيان يخص
 بما اذا تساوى الاستحقاقات والمعتزلة اضطربوا في مثله وزعم ابو هاشم انه لا يجوز
 وقوع ذلك لان المكلف اما في الجنة او في النار واجيب بانه يجوز ان يرجع جانب الثواب
 فينزل رحمة الله تعالى منزل الكرامة ويحل بغضله دار المقامة او يجمع بين الثواب والعقاب
 من غير خلوص احدهما او لا يباب ولا يعاقب ويكون من اصحاب الاعراف على ما ورد
 في الحديث ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق اعتبار شرعي ليس له تأثير وتأثر
 حقيقي وفناء بعد وجود بل معنى احباط الطاعة او استحقاق الثواب ان الله تعالى

اتفقت الامة على العفو عن الصغار ﴿٢٣٥﴾ مطلقا ومن الكبار بعد التوبة وعلى انه لا عفو عن الكفر على

اختلاف في الجواز
عقلا واختلفوا في
النصوص الكبار بدور
التوبة فيجوز اصحابنا
بل ائمتهم ومنه المعزلة
سما وان جاز عقلا
عند الاكثرين منهم
لنا على الجواز ان
العقاب حقه فله
اسقاطه وعلى الوقوع
التصوص انما طقة
وعفو عن السيئات
يعفو عن كثير ان الله
يعفو الذنوب جميعا
ان الله لا يفر أن
يشرك به ويفر
مادون ذلك لمن يشاء
وفي الاحاديث ايضا
كثرة والتخصيص
بالصغار او بما بعد
اتوبة او الحمل على
تأخير العقوبات
المستحقة وعدم شرع
الحدود في غاية للعاصي
او على ترك وضع
الاصار عليهم
والفصاح في الدنيا مع
كونه عدولا عن
الظاهر بل دليل
ومخالفه لا قول
المفسرين وللأحاديث
الصحيحة الصريحة
مما لا يصح في البعض

لا يذب عليها ومعنى الموازنة انه لا يذب عليها ولا يساقب على المعصية بقدرها
من غير ان يغتفر في الخارج استحقاقات بينهما مائة ومائة واما التوب او العاقب فلا
ويجوز لهما الا في الآخرة وحيتذلا لاجتماع بينهما ولا منع بل ذلك الحكم الله ومشيته
على وفق حكمته والاقرب ما قال امام الحرمين انه ليس بازاء معرفة الله تعالى كبيرة
يرى وزرها على اجرها فكان من حقهم ان يدروا بها جميع الكبار فاذلهم فعملوا ذلك
بطل هذا منهم بخلاف الاعمال وسقوط اقلها بالكثرة وبما يجب التنبه له انه لا فرق
عندهم بين ان يكون المعاصي طارئة على الطاعات واسابقة عليها او متخللة بينهما وان
ما هو به كلام البعض من اختصاص الحكم بما اذا كانت الكبيرة طارئة ليس بشيء قال
المبحث الثاني عشر نفقت الامة (٢) ونطق الكتاب والسنة بان الله تعالى عفو غفور يعفو عن
الصغار مطلقا ومن الكبار بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا ومنع
بعضهم الجواز العقلي ايضا لا يخالف حكمته التفرقة بين من احسن غاية الاحسان ومن اساء
غاية الاساءة وضعفه ظاهر واختلفوا في العفو عن الكبار بدون التوبة فيجوز اصحاب
بل ائمتهم خلافا للمعزلة حيث منعه سما وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم حتى صرح
بعض المتأخرين منهم بان القول بعدم حسن العفو عن السهمق للعقاب عقلا قول
ابي القاسم الكشي لما على الجواز ان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للهدى
من غير ضرر لاحد وعلى الوقوع الآيات والاحاديث الناطقة بالعفو والغفران وهو
الذي قبل التوبة عن عبادته ويعفو عن السيئات او يوتقن بما كسبوا ويعفو عن كثير
ان الله يعفو الذنوب جميعا ان الله لا يفر أن يشرك به ويفر مادون ذلك لمن يشاء ان
ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وفي الاحاديث كثرة ومعنى الغفر والغفران ترك عقوبة
المجرم والستر عليه بعدم المؤاخاة لا يقال يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغار
او عن الكبار بعد التوبة او على تأخير العقوبات المستحقة او على عدم شرع الحدود
في عامة المعاصي او على ترك وضع الاصار عليهم من التكليف المهلكة كما على الامم
السالفة او على ترك ما فعل ببعض الامم من السخ وكتبه الاثم على الجباه وهو ذلك
بما يخصهم في الدنيا لا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بل دليل وتبديد للاطلاق
بلاقرية وتخصيصا للعاصي ولا يخصص ومخالفه لا قائل من يعتد به من المفسرين بلا
ضرورة وتفرقا بين الآيات والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى لا يوافق بما
لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يفر أن يشرك به الاية فان المعزلة
بالتوبة ثم الشرك وما دونه فلا تصح التفرقة باسائها مادونه وكذا انهم كل احد من
المصاة فلا تلام التعلق بمن يشاء المفيد للمعصية وكذا مغفرة الصغار على ان في
تخصيصها اخلافا بالمقصود اعني فهو بل شان الشرك بلوغه الهامة في القبح بحيث
لا يفر ويفر جميع مساوئه ولو كبيرة في الغاية واما باقي المعاصي المذكورة فما يكون

إلا بالمغفرة بالتوبة لبعض مادون الشرك ولا يلام التعلق بالسبئية وباقي المعاصي لا يناسب التني عن الشرك متى

احتمال التوبة زاجر
فكيف مع الرجوع
وشهادة النصوص
مت

٦ بالنصوص الواردة
في وعيد الفساق فان
اختلف والكذب
قص بالاتفاق ورد
بانهم داخلون في
عقوبات الوعد
واختلف في الوعد
باطل بالاجماع
بمختلف اختلف في
الوعيد فانه كرم
جوز به بعض نعم
حديث لزوم الكذب
وتبديل القول مشكل
فالاولى النصول
ياخر اجماع عن عموم
اللفظ وبانه ليس نصفا
ليجوز في الغبر ولما
القول بان الكذب
يجوز في المستقبل
فضيف جدا وكذا
النصول بان صدق
كلامه عندنا اذلي
فلا يتغير والكذب
عندكم انما امتنع لقصه
ولا يقع ههنا لتوقف
الغوية على خبره
بمثل زبد فافهم مثله

في الشرك اقوى على ما لا يخفى فلامتنى للثني والمشهور في ابطال تقيدهم المغفرة بما
بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب بعدهما واجب عندهم فلا يطلق بالتوبة
واستوى بان ترك العقاب على الكثرة بعد التوبة ليس واجبا ككتاب المطيع بل يقتضي
الوعد بمعنى انه واجب ان يكون كما هو المذهب عندكم ووعده بذلك ووقوه بما وعد
هو المغفرة والعفو ولو سلم قتل الله تعالى وان كان واجبا عليه يكون بمثابة وارادته
فيصح تعليقه بها والجواب ان المذهب عندهم على ما صرحوا به في كتبهم هو ان
العقاب بعد التوبة ظاهري لا يجب على الله تركه ولا يجوز فعله ثم الواجب وان كان فعله بالارادة
والمشية لا يحسن في الاطلاق لتعليقه بالشئ كقضاء الدين والوفاء بالنذر لانه انما يحسن
فما يكون له الخيرة في الفعل والترك على انك اذا تحققت فليس هذا مجرد تطبيق بالمشية
بمعرفة قولك يغفر عاونه ان شاء بل تقيدها للمغفرة بمعرفة قولك يغفر لي بشاء دون
من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في التفضل به كقولك الامر بفتح على
من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض وبهذا يدفع شكك
آخر وهو ان المغفرة ملقاة بالتوبة فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشية بل
على مجرد الجواز وليس التنازع وقد يدفع بالاد من وقوع المشية لتحقيق الفرق بين
الشرك وما دونه على ما هو مقصود سوق الآية وهذا الدفع انما يتم على رأى من يحمل
الفرقة بينهما بوقوع العفو ولا وقوعه ويحمل النصوص الكثر جازا غير واقع وعليه
الاشارة وكثير من المتكلمين (قال لا يمتنع عقلا ٧) تمسكت الوعيدية القائلون بعدم
جواز العفو عن الكبائر عقلا وهم البهني واتباعه به افراد على الصريح لان المكلف
يشكل على العفو ويرتكب القبائح وهذا فيصح استناده الى الله تعالى واجيب بعدم تسليم
قاعدة الحسن والتبع العقليين بان مجرد احتمال التوبة يصلح زاجر للعاقل عن ارتكاب
الباطل فكيف مع الآيات القاطعة بالمذاب والوعيد الشايع في ذلك الباب فكيف
يكون احتمال تركها بل وقوعه في الجملة وبالنسبة الى من لا يعلم الا الله مظنة للاضراء
ومفضية الى الاجترار الا ترى ان قبول التوبة مع وجوبه عندكم ومن كل احد عليها
غالبا ليس بافراء والزردي في نيل توفيقها لا يزبد على الزرد في نيل كرامة العفو قال قيل ترك
العفو ادعى الى الطاعة فيكون لطفا فيصير فيفتح العفو قلنا متعوض بقبول التوبة وتأخير
العفو وان ادعى وجه مفسدة في تركها متعاضا انتفاء في ترك العفو قال في العفو لطفا بالبعد
في تأدية وتليق عز بد الشاء على الله تعالى بالعفو والكرم والرافة (قال وسما ٦) تمسك
القائلون بجواز العفو عقلا واستأذاه سما وهم البصريون من المعتزلة وبعض البغدادية
بالتصوص الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكبار اما بالخصوص كقوله تعالى
في اكل اموال الناس ومن فعل ذلك عدونا وظلما فسوف نصليه نارا وفي تلوي عن
الزحف وماويه جهنم وبئس المصير وفي تعدى حدود الموارث يدخله نارا خالدا

وذلك لان ازالة الصدق تقتضي ترك العفو وجواز الكذب في اخباره بغضى الى مقاصد لا تحصى مت (فيها)

ففيها واما بالدخول في العمومات المذكورة في بحث الخلود واذا تحقق الوعيد فلو تحقق
 المنع وترك العقوبة بالنار لم يلزم الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم باطل فكذا
 الملزوم واجب بانهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر
 وانخلف في الوعد لوم لا يليق بالكرام وقلنا بخلاف الخلف في الوعيد فانه ربما يمد
 كرما والقول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمصيبة فاسد كما مر فكيف كان
 ترك عقابهم بالنار خلقا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك والدفع بانه لو صح
 ان يخلف الوعيد لصح ان يسمى مخالفا ليس بشيء لان كثيرا من افعاله بهذه الحثية اهني
 لا يصح اطلاق اسم الفاعل ههنا عليه لايهام النقص كما انه يتكلم بالجواز ولا يسمى متجاوزا
 وكذا لا يسمى مأكرا ومستهزئا وهو ذلك بل مع انه يحسن وعد الثواب لا يسمى مجبرا
 نعم لزوم الكذب في اخبار الله تعالى مع الاجحاج على بطلانه ولزوم تبديل القول مع
 النص الدال على انتفائه مشكل فالجواب الحق ان من تحقق العفو في حقه يكون خارجا
 عن عموم اللفظ بمنزلة الثابت فان قيل صيغة العموم للتمرية عن دليل الخصوص تدل
 على ارادة كل فرد في تناوله اللفظ بمنزلة التخصيص عليه باسمه الخاص فاخراج البعض
 بدليل متراخ يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر لزوم الكذب وانما التخصيص هو
 الدلالة على ان الخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل قلنا
 ممنوع بل ارادة الخصوص من العام والتقييد من المطلق شايع من خبر دليل متصل
 ثم دليل التخصيص والتقييد بعد ذلك وان كان متراخا بيان لانسح وهذا هو المذهب
 عند الفقهاء الشافعية والقدماء من الخفية وكأوا يفسبون القول بخلاف ذلك الى المترلة
 الا ان المتأخرون منهم لا يعدون ذلك نسخا ويخصون التخصيص بما يكون دليلا متصلا
 ويجوزون انخلف في الوعيد ويقولون الكذب يكون في الماضي دون المستقبل وهذا
 ظاهر الفساد فان الاخبار بالشيء على خلاف ما هو كذب سواء كان في الماضي او في
 المستقبل قال الله تعالى ألم تر الى الذين نافقوا يقولون لاحوانهم الذين كفروا من اهل
 الكتاب لئن اخرجتم تخرجن معكم ولا نطبع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم
 ثم قال والله يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم
 على ان المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى ازلى لا يتعلق بالزمان ولا يتغير بتغير الخبر به
 على ما سبق في بحث الكلام فان قيل فعلى ما ذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى
 يظهر دليل الخصوص قلنا لا بل يجري على عموم في حق العمل بل وفي حق وجوب اعتقاد
 العموم دون فرضيته وهذا البحث مستوفى في اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه صاحب
 التبصرة بعض البسط وللإمام الرازي ههنا جواب الزامى وهو ان صدق كلامه لما كان
 عندنا راي امتنع كذبه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما عندكم فان امتنع كذبه لكونه فيها قبل
 قلتم ان هذا الكذب في حق وقد توقف عليه العفو الذي هو غاية الكرم وهذا يكن اخبارا يقتل

زيد شدا غلبا في التنداما ان يكون الحسن قتله وهو باطل وامترك قتله وهو الحق لكنه لا يوجد الا عند وجود الكذب وما لا يوجد الحسن الا عند وجوده حسن قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويمكن دفعه بان الكذب في اختيار الله تعالى قيمه وان نفي وجوهها من المصلحة وتوقفه عليه انواع من الحسن لما فيه من مفاصل لا تصح ومطاع في الاسلام لا تقضي منها مقال الفلاس في المعاد وجمال الملاحة في الصناد وههنا بطلان ما وقع عليه الاجماع من القطع بخلود الكفار في النار فان غاية الامر شهادة النصوص القاطعة بذلك واذا جاز الحلف لم يبق القطع الا عند ضرورة لا يجوزون النفي عنهم في الحكمة على ما يشعر قوله تعالى افجعل السبلن كالبحر من مالكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات ووجه التفرقة ان المعاصي قما يخلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة وفير ذلك من خيرات تقابل ما ارتكبت من المعصية اتيا بالهوى بخلاف الكافر وايضا الكفر مذهب والمذهب يستمد للابد وحرمة لا يحتمل الارتفاع اصلا فكذلك عقوبته بخلاف المعصية فانها لوقت الهوى والشهوة واما من جوز النفي فعلا والكذب في الوعيد اما قولنا لا يجوز الكذب المتضمن الفعل الحسن او بانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل فمع صريح اخبار الله تعالى بانه لا ينفو عن الكافر وبخلافه في النار فيجوز الحلف وعدم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل ولما كان هذا باطلا قطعا علم ان القول بجواز الكذب في اخبار الله تعالى باطل قطعا (قال خاتمة قد اشهر ٧) من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبرية بدون التوبة عتق في النار وان عاش على الايمان والطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين ان تكون الكبرية واحدة او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها او بعدها وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتقويض الامر الى ان الله تعالى يقرر ان شاء ويمتنع ان شاع على ما هو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تأخير للامر وعدم جزم بالعقاب او الثواب وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة من الرجعة وقد قيل له من اين اخذت الارجاء فقال من الملائكة عليهم السلام قالوا لا علم لنا الا ما علمنا وانما الرجعة اغصاة الباطلة هم الذين يحكمون بان صاحب الكبرية لا يعذب اصلا وانما العذاب والنار للكفار وهذا تقرير طاعا ان قول الوعيدية افراط والتفويض الى الله تعالى وسط بينهما كالكتب بين الجبر والتقدير ونحن نقول بغير ان يكون ما اشتهر منهم مذهب بعضهم والتخالف لانه لان مذهب الجبائي وابي حنيفة وكثير من المحققين وهو اختيار المتأخرين ان الكبار انما تسقط الطاعات وتوجب دخول النار اذا زاد عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى فمن خلط الحسنات بالسيئات ولم يعلم عليه علة الا وزار لم يحكم بدخوله النار بل اذا زاد الثواب يحكم بانه لا يدخل النار اصلا واضطر بواجبا اذا تساوى الثواب والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز النفي عن الكبار كلها الا عند الكمي وذكر امام الحرمين

٧ من المستزلة ان التماسق بخلافه وان عدم القطع بعقابه ارجاء لكن ينبغي ان يكون هذا مذهب البعض اذا اختار عند الاكثرين هو ان الكبار انما تسقط الطاعات اذا زاد عقابها على ثوابها وذلك في علم الله واضطر بواجبا اذا تساوى او صرحوا بجواز النفي عقلا وشرعا عند البصرية وبعض البندادية وعقلا عند غير الكمي من

المبحث الثالث عشر يجوز عندنا (٢٣٩) الشفاعة لاهل الكبار في حقها لما سبق من دلائل العفو وما تواتر

معنى من اذ جاء
الشفاعة لاهل الكبار
وقد يستدل بعوم
قوله تعالى واستغفر
لذنبك وللمؤمنين امي
لذنوبهم وبن اصل
الشفاعة ثابت بالنص
والاجماع وليس
حقيقة لطلب النافع
على ما رآه المعتزلة
والا لكان شافعين
لنبي صلى الله تعالى
عليه وسلم حين نسال
الله تعالى زيادة
كرامته بل لاسقاط
المضار وعندكم لاعتقاب
مع التوبة ولا صغيرة
مع اجتذاب الكبيرة
فحين كونه لاسقاط
الكبار تمسكت المعتزلة
بوجوه الاول عرومات
في الشفاعة مثل قوله
تعالى لا يقبل منها
شفاعة خا تنفعهم
شفاعة الشافعين
من قبل ان يأتي يوم
لا يبع فيه ولا خلة
ولا شفاعة مالا ظالمين
من حجب ولا شفيع
يطاع مالا ظالمين من
انصاروا الجواب بعد
تسليم عوم الا زمان

في الارشاد ان مذهب البصريين وبعض البغداد بين جواز العفو عقلا او شرعا
ولقد مننا بهذا على المعتزلة ان ادر كوا ونهجنالهم منها ما ان سلخوا والا فخلهم
بمعصية نهي او نوبة ترجى (قال المصنف الثالث عشر ٩) في الشفاعة يدل على
ثبوتها النص والاجماع الا ان المعتزلة قصروها على الطيبين والتائبين ورفع الدرجات
وزيادة الثوابات وهذا يجوز لاهل الكبار ايضا في حط الذنابات اما في العرومات
واما بعد دخول النار لما سبق من دلائل العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل تواتر معنى
من ادخار الشفاعة لاهل الكبار كقوله عليه السلام ادخرت شفاعة لاهل الكبار
من احتق لوترك العتاب بمد التوبة واجب عندهم فليس للعفو والشفاعة كثير معنى
وقد يستدل بقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اي لذنوب المؤمنين فيهم الكبار
وبقوله تعالى في حق الكفار فاما تنفعهم شفاعة الشافعين فان مثل هذا الكلام انما
يساق حيث تنفع الشفاعة غيرهم فيقصد تغيير حال الكفرة وتغيير دجا لهم بانهم
لبسوا كذلك اذ لو لم تنفع الشفاعة احدا لما كان في تخصيصهم زيادة غيب ونويح
لهم لكنه مع هذا التكلف لا ينفذ الاثبوت اصل الشفاعة ولا نزاع فيه نعم لو لم
ما ذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة لا يجوز ان تكون حقيقة لزيادة النافع بل
لاسقاط المضار فقط والصارف مكفرة عندكم باجتذاب الكبار فحين ان تكون لاسقاط
الكبار لكان في اثبات اصل الشفاعة اثبات المطلوب الا ان غاية منتهى في ذلك هو
ان الشفاعة لو كانت حقيقة في طلب زيادة النافع لكان شافعين في حق النبي عليه
السلام حين نسال الله تعالى زيادة كرامته واللازم باطل واما واقترن به يجوز ان
يستبر فيها زيادة قيد ككون الشفع اعلى حالا من الشفوع له او كون زيادة النافع
محصولا للثة لسؤاله وطلبه واجيب بان الشفع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد
يكون غير مطاع فلا يقع المسؤل فضلا عن ان يكون لاجل سؤاله فان قيل املاق
الشفاعة على طلب النافع مما لا يسيئ الى انكاره كقول الشاعر * فذاك فتى ان تأه
في صنعة * الى ماله لم تأه بشفع * وكافي منشور دار الخلافة لساطع محمود وليناك
كورة خراسان ولقيناك بين الدولة وامين الله بشفاعة ابي حامد الاسفرائيني قلنا
نعم لكن لو كان حقيقة لاطرد فيما ذكرنا احييت المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة
على نفي الشفاعة بالكلية بغض الطيبين والتائب بالاجماع حتى حجة فيما وراء ذلك مثل
قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الآية والغدير في الاعتقال منها شفاعة
ولا تنفعها شفاعة للنفس المهمة العامة وكقوله تعالى من قبل ان يأتي يوم لا يبع فيه
ولا خلة ولا شفاعة وكقوله تعالى مالا ظالمين من حجب ولا شفيع يطاع مالا ظالمين
لشفاعة اصلا على طريقة قوله ولا ترى الضب بها يتحجر وكقوله تعالى مالا ظالمين
من انصار الثاني ما يشعر بنفي الشفاعة لصاحب الكبيرة منطوقا كقوله تعالى ولا يشفعون

والاحوال التخصيص بالكبار جمعا بين الادالة على ان العلم المطلق هو الكفر وفي التامر لابن الشفع الثاني ٤

الذين نفي شفاعته صاحب الكبرياء لا يشعرون الا ان ارتضى **٢١٠** فاعترف للذين تابوا والجواب ان الناس

من نفي من جهة
الامان والرد تابوا
من الشر لان من
تاب عن المصا
وعمل صالحا فطلب
مغفرته حيث او طلب
لنوك الغلث ثلث آيات
خلود الفسق وقد
من الرابع الاجماع
على صحة الهم اجعلنا
من اهل شفاعته محمد
صلى الله تعالى عليه
وسلم والجواب ان
اهلية شفاعته على
تقدير العصيان انما
هو بالطاعة والامان
مت

٣ (خاتمة) الكبرياء
المعصية التي تشمر
بعدة الاكثارات بالدين
وقيل التي توعد
عابها الشارح
بعضها وقيل
الشرك والفساد
والنفاق وزنا
والفرار من الزحف
والهرم واكل مال
اليتيم والمقوق والار
لخلاف الحرم وقدير
اكل الربا والسرفه
وسرب الخمر مت

الذين ارتضى فانه ليس يرتضى او معفو ما كفو له تعالى حكاية من جهة العرش
ويستغفرون للذين اتوا فاعترف للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولا تبارك بين شفاعته الملائكة
والانبياء الثالث ماسبق من الآيات المشعة فخلود الفسق ولو كانت شفاعته لما كان
خلودا الرابع الاجماع على الداء قولنا اللهم اجعلنا من اهل الشفاعه محمد ولو خصت
الشفاعة لاهل الكبار لكن ذلك دعا بمجمعه منهم والجواب عن الاول بعد تسليم
العموم في الازمان والاحوال انها تنصص بالكفار جميعا بين الأدلة على ان الظالم على
الاطلاق هو الكافر وان نفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعه لانها طلب على خضوع
والنصرة يرتضي من مدافعة ومضايقة هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب
للسلب العموم وقد سبق مثل ذلك وعن الثاني بالانسان ان من ارتضى لا يتناول الفاسق
فانه من نفي من جهة الامان والعمل الصالح وان كان مفوضا من جهة المعصية
بخلاف الكافر المتصف بمثل العدل او الجود فانه ليس يرتضى عنده الله تعالى اصلا
لفوات اصل الحسنات واساس الكمالات ولا نسلم ان الذين تابوا لا يتناول الفاسق فان
المراد تابوا من الشرك اذ لامعني لطلب مغفرة من تاب عن المصا وعمل صالحا
عندكم لكونه عا او طلبا لنوك العلم بعم المستحق حقه هذا بعد تسليم دلالة التخصيص
بالوصف هي نفي الحكم عما عداه وعن الثالث بما سبق في مثله انقطاع عذاب
صاحب الكبرياء وعن الرابع ان المراد اجعلنا من اهل الشفاعه على تقدير المعاصي
كما في قولنا اجعلنا من اهل المغفرة واهل التوبة وتحقيقه ان التصف بالصفات
اذا اختص بكمائة منشأها بعض تلك الصفات دون البعض لم يكن استدعاء
اهلية تلك الكرامة الاستدعاء الصفة التي هي منشأ تلك الكرامة الا يرى ان المعالجة
وان لم تكن الا للبري لكن قولك اللهم اجعلني من اهل العلاج ليس طلبا للبر
بل لقوة المزاج فكذلك ههنا الشفاعه وان اختصت باهل الكبار لكن منشأها
الامان وبعض الحسنات التي تصير سيارضى الشفع عنه وميله اليه وبهذا خرج
الجواب عما قالوا ان من حلف بالاطلاق ان يعمل ما يحمله اهلا للشفاعة انه يؤمر
بالطاعة لا بالمصا (خال خاتمة ٣) ظاهر قوله تعالى ان فيضوا كبار ما تنهون عنه
نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبار بمقارنة من الصغار بالذات لا كما قيل ان كل
سيئة فهي بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى مادونها كبيرة لانه لا يتصور حينئذ
اجتناب الكبار الا بترك جميع النهايات سوى واحدة هي دون الكل واني للبشر ذلك
فن ههنا ذهب بعضهم الى تفسير الكبرياء بانها التي تشمر عنه الاكثارات بالدين والتي
توعد عليها النارع بمصوصها وبعضهم الى تعيين الكبار في رواية ابن عمر رضي الله
تعالى عنهما انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار
من الزحف والهرم واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسكين والاحاد في الحرم وزاد

في رواية ان من اكل الربا وفي رواية على السرفة وشرب الخمر (قال المصنف الرابع عشر في التوبة ٧) وهي في اللغة الرجوع قال تاب ونب اوانب اذا رجع فاذا اسند الى العبد اراد رجوعه عن الزلة الى الندم واذا اسند الى الله تعالى اراد رجوع نفسه والطاعة الى عباده وفي الشرح هي التوبة على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك لان التوبة على المعصية لا ضرارها بينده او اختلالها بعزمه او ماله او نحو ذلك لا تكون توبة واما التوبة خوفاً من النار او طمع الجنة فهل تكون توبة فيه تردد مبنى على ان ذلك هل يكون ندماً عليها لقبها ولكنها معصية ام لا وكذا في التوبة عليها لقبها مع غرض آخر والحق ان جهة التوبة ان كانت بحيث لو انفردت لتعقق الندم فتوبة والا فلا كما اذا كان الغرض مجموع الامرين لكل واحد منهما وكذا في التوبة عند مرض يخوف بده على ان ذلك التوبة هل يكون لقب المعصية ام لا في الغرض كما في الآخرة عند عناية النار فيكون بمنزلة ايمان اليأس والظاهر من كلام النبي عليه السلام قبول التوبة ما لم تظهر علامات الموت ومعنى التوبة توبين وتوجع على ان فعل وتبني كونه لم يضر ولا بد من هذا القطع بل بمجرد التوبة كما لم يكن اذا لم يجزئه فاستزوج الى بعض المباحات ليس بتوبة وتوبه عليه السلام التوبة توبة وقد يزداد قيد العزم على ترك العادة في المستقبل واعتراض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون او موت او نحو ذلك وقد لا يستدر عليه لعار من آفة كخسر في القذف ومثل اوجب في الرافا لا تصور العزم على التوبة لما فيه من الاشارة بالقدرة والاختيار فاجب بان المراد العزم على التوبة على تقدير الحضور والاعتذار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على التوبة بهذا بشر كلام امام الحرمين حيث قل ان العزم على ترك المعصية او اجتناب التوبة في بعض الاحوال ولا يطرده في كل حال اذ العزم انما يصح فيمن يمكن من مثل ما قدمه ولا يصح من المتيقن العزم على ترك الزنا ولا من الاخرس العزم على ترك القذف فاذا ذكر في المواقف من ان قولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا واقطع طمعه عن عود القوة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغي لاشعاره بان العزم على التوبة يصح مع عدم القدرة على الفعل وبل التوبة على الفعل مع العزم على التوبة لا يكتفي في التوبة لكن لابد من امر ثالث هو بقاء القدرة وكلام الامام وغيره ان عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم بل لا يصح ويكتفي بمجرد الندم لا بقبال مراد المواقف ان مجرد هذا العزم بدون التوبة ليس بتوبة لانا نقول هذا لغو من الكلام لا بيان لقائمة التوبة بالقدرة وقد يتوهم ان تقدير القدرة قيد للتوبة لا للعزم اي يجب العزم على ان لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له الآفة ان يعزم على ان لا يفعل لو فرض وجود القدرة بهذا يشترط ما قل في المواقف ان الزنا الميحبوب اذ اندم وعزم على ان لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافاً لابن هاشم

٧ التوبة على المعصية لكونها معصية وهل التوبة خوفاً من النار او طمع الجنة ولقب المعصية مع غرض آخر وعند مرض يخوف توبة فيه تردد وقد يزداد قيد العزم على التوبة الاستقبال ويزاد على تقدير الحضور والاعتذار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على التوبة والظاهر انه لبيان دون الاحتراز ومعنى التوبة الاسف والحزن وتبني كونه لم يفعل وعلامته طول الحسرة والبكاء واكتفى المستزلة باعتقاد انه اساقواه لو امكنه رد المعصية لردا لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن ولا نال العاصي مكلف بالتوبة دائماً وقد لا يمكنه تحصيل الحزن متى

ثم التفتي ان ذكر العزم اعمه ولتتبرر والبيان لا التقييد والاحتراز اذ التادم على المعصية
 ليجها لا يخ من ذلك العزم البتة على تقدير الخطر والاعتدار هذا وقد شاع في عرف
 النوام اطلاق اسم التوبة على الاستيناف وانتهار العزم على ترك المعصية في المستقبل
 وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والاسف على ما مضى وعلاشه طول الحسرة
 والحزن وانسكب الدموع ومن نفل في بلب التوبة من كتب الاحيد للامام حجة
 الاسلام وتامل فيما يروى من قصة استغفار داود عليه السلام على مصوبة امر التوبة
 والمعتلة لما خرجوا بالكيرة من الاعيان وجرموا بالذخول بل الخلود في النيران ما لم
 يتوبوا هو نوا امر التوبة حتى اعتد عوامهم انه يكفي مجرد قول العاصي بئس ورجعت
 وخواسهم انه يكفي ان يعتد انه اساء وان لو امكنه رد تلك المعصية لدها ولاساحة
 الى الاسف والحزن لان اهل الجنة يتقدمون على تصديرهم ولا حزن وانما الحزن لتوقع
 الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة في كل وقت ولا يمكنه تحصيل
 التوب والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق (قال وهي واجبة ١) لا نزاع في وجوب
 التوبة اما عندنا ممما لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا
 ونحو ذلك واما عند المعتزلة فعلا لما فيها من دفع ضرر العقاب ولما ان الندم على
 القبيح من مقتضيات العقل الصحيح وهذا يتناول الصغار ايضا فيكون حجة على
 الهشمية القائمين بوجوب التوبة من الصغار سمحا لا عقلا لسقوط عقوبتها ثم المصريح
 في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يلزمه تأخير ساعة اثم آخر يجب
 التوبة عنه وهم جراح حتى ذكروا ان تأخير التوبة عن الكيرة ساعة واحدة تكون
 له كيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك التوبة عن كل منهما
 وثلاث ساعات ثمان وهكذا واما قبول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب على الله تعالى
 وهل ثبت سمحا ووعدا قال امام الحرمين نعم مايل طئي اذ لم يثبت في ذلك نص فاطلع
 لا يحل التأويل وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم لكن يقتضي
 الجود على رأى البغدادية ويقتضي العدل والحكمة على رأى الجمهور واخصوا بان
 العاصي قد يلبس به في التلاقي فيسقط عقابه كن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه سقط
 ذمه بالضرورة وبان التكليف باق وهو ثم يرضى للثواب ولا تصور الا بسقوط العقاب
 فوجب ان يكون له مخلص من العقاب وليس غير التوبة فوجب ان يكون مخلصا
 واكثر القدمات من خوف دل و بما بدى القطع بان من اساء الى غيره واتهك حرمانه
 ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الحيرة الى ذلك التبر ان شاء صفح
 وان شاء اجازاه ولما اخصنا بالاجماع على الابتها الى الله تعالى في وجوب قبول
 التوبة وعلى وجوب شكره على ذلك فربما بلغ بان المسؤل هو استصعابها بشرائط
 القول فان الامر فيه حطير ووجوب التبول لا ينافي وحبو الشكر لكونه احسانا

١ وهي واجبة عندنا
 ممما لقوله تعالى
 توبوا الى الله جميعا
 وعند المعتزلة فعلا
 لما فيها من دفع الضرر
 ووجوبها على الفور
 فانما التارك متلاحقة
 وقبولها ثابت عندنا
 يدل على خلق وواجب
 عند المعتزلة ذهابا الى
 ان العقاب بعد التوبة
 ظلم لان من بالغ في
 الاعتذار الى من اساء
 اليه سقط ذمه ولان
 التكليف باق وهو
 ثم يرضى للثواب
 ولا تصور الا بسقوط
 العقاب ولا طريق
 سوى التوبة وضعه
 ظاهر ثم سقوط
 العقوبة عند اكثر
 المعتزلة بنفى التوبة
 وعند بعضهم بكثرة
 ثوابها وعندنا بمحض
 الكرم والتوبة
 الصحيحة عبادة لا يطل
 ثوابها بمساومة المذنب
 والتوبة ثانيا عبادة
 اخرى متى

في نفسه كثرية الوالد لولده يجب شكرها مع وجوبها ثم اختلفوا في مسقط العقوبة
فشد أكثر المعتزلة بنسب التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنسب التوبة
لسقط ثبوت الجلاء ويندم المعاصي عند معصية النار ورد منع التدم في صورة الاجزاء
و يمنع كونه قبيح في صورة المعصية واخرج الاكثر ونجاة لو كان بكثرة الثواب لما اختصت
التوبة عن معصية معينة يسقط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل
على السوية ولما يفرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتأخرة عنها في اسقاط
عقابها كسائر الطاعات التي تسقط العقوبة بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من
تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب واما عندنا فهو
بمغن عن عفو الله تعالى وكرمه وتوبته للصحة عبادة يثلب عليها تقضلا ولا تبطل
بمعاودة الذنب ثم اذا تاب عنه ثانيا يكون عبادة اخرى فان قيل فندكم حكم المؤمن
للوالب على الطاعات المصوم عن المعاصي والمؤمن المصير على المعاصي طول عمره
من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات والمعاصي من غير توبة والمؤمن
الثابت عن المعاصي واحد وهو التوحيض الى مشيئة الله تعالى من غير قطع بالثواب
او التقلب فلا رجاء من الطاعات والتوبة ولا خوف من المعصية والاصرار وهذه
جهالة جاهلة ومكارة تأبها قلنا حكم الكل واحد في انه لا يجب على الله تعالى في حقهم
شيء لكن يثيب المطيع والتابيب التوبة بمنتهى الوعد على تفاوت درجات و يعاقب
المعاصي المصير بمنتهى الوعيد على اختلاف درجات لكن مع احتمال العقوبة احتمالا
من حواسا بين التساوي وانقطاع الخوف والرجاء نعم خوفا لا ينهي الى حد
الاياس والفتور اذ لا يئس من روح الله الا القوم الكافرون ثم اختلفت المعتزلة في انه
اذا سقط استحقاق عقاب المعصية بالتوبة هل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذي
ابطله تلك المعصية فقال ابو علي وابوها شمس لان الطاعة تنعدم في الحال وانما
يبي استحقاق الثواب وقد سقط والساقط لا يعود وقال الكشي نعم لان الكبيرة لا تزيل
الطاعة وانما تمنع جبرها وهو المدح والتعظيم فلا تزيل ثمرتها فاذا صارت بالتوبة
كان لم تكن ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس اذا زال النجم وقال بعضهم وهو
اختيار للتأخرين لا يعود ثوابه السابق لكن تعود طاعته السائلة مؤثرة في استحقاق
ثمرته وهو المدح والثواب في المستقبل بمنزلة بجرة احرق بالثار انصافها وثمارها
ثم انطفئت النار فانه يعود اصل البجرة وعروقها الى خضرتها وثمرتها قالوا لا يلزم
بجديد التدم كما ذكر ٧) المعصية لانه قداني بما كلف به وخرج من عهده خلافا
للقاضي مناوئي على من المعتزلة وشبهتهما انه لو لم يدم كما ذكرها لكان مشتها
لها فرحا بها وذلك ابطال للتدم ورجوع الى الاصرار والجواب الثلث اذ لم يضر بة
منها صفحا من غير تدم عليها ولا اشتها لها وابتهاج بها ولو كان الامر كما ذكر

٧ ولا يلزم بجديد لها
كما ذكر الذنب
خلافا للقاضي
والجباي ولا تميمها
من

ولا يندفع في التوبة عن القتل ثم قال وربما لا يصح التوبة بدون الخروج من حق
 المبد كافي النصب فانه لا يصح التدم عليه مع ادامة اليد على المصوب ففرق بين القتل
 والنصب (قال البحث الخامس عشر) في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قد جرت
 عادة المتكلمين بإيرادها في علم الكلام مع انها بالمعروف انبه وكانها يشبهان التوبة
 في الزجر عن ارتكاب المعصية والاخلال بالواجب والمراد بالمعروف للواجب
 وبالنكر الحرام ولهذا بنوا القول بانها واجبان مع القطع بان الامر بالمعروف ليس
 بواجب بل مندوب والدليل على وجوبهما من غير توقف على ظهور الامام كما يزعم
 الروافض والكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ولتكن منكم امة
 يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى وأمر بالمعروف
 ونهى عن المنكر واما السنة فقوله عليه السلام أمر بالمعروف ونهى عن المنكر واصبر
 على ما اصابك وقوله عليه السلام لأمرن بالمعروف ولنهي عن المنكر او ليسلطن الله
 عليكم شراركم ثم يدعو اخياركم فلا يستجاب لكم وقوله عليه السلام من رأى منك
 منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فليأمنه فان لم يستطع فليبلغه وهذا اضيق الايمان
 واما الاجماع فهو ان السليمان في الصدر الاول وبعده كفوا بتواصون بذلك ويحذرون
 تاركه مع الاقتدار عليه فان استدلل على نفي الوجوب بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا عليكم
 انفسكم لا يضركم من ضل اذا هديتم وقوله تعالى لا اكره في الدين وبما روى عن
 عائشة رضي الله تعالى عنها انها قالت قلنا يا رسول الله متى لا يؤمر بالمعروف ولا ينهى
 عن المنكر قال اذا كان البطل في خياركم واذا كان الحكم في رذالكم واذا كان الاذعان
 في كباركم واذا كان الملك في صغاركم اجيب بان المعنى اصلوا انفسكم باداء الواجبات
 وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد انتهي عنادهم
 واصرارهم على المعصية او لا يضر المهتدي اذا نهى عن ضلال الضال وقوله
 لا اكره منسوخ بآيات الفضل على انه وبما يناقض في كون الامر والنهي اكرها
 اما الحديث فلا يدل الا على نفي الوجوب عند قوات الشرط بلزوم الفسدة وانتفاء
 الفائدة فان من شرائط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفضل
 بوجهها من انه واجب مبدى او غير مضيق او موسع عين او كفاية وكذا في النهي
 وبالجملة العلم بما يختلف باختلافه حال الامر والنهي ليقع على ما ينبغي ومنها يجوز
 التأثير بان لا يعلم عدم التأثير قطعا فلا يكون عبثا واشتغالا بما لا ينبغي فان قيل يجب واراء
 يؤثر اهزار الدين قلنا ربما تكون ذلك اذا لا ومنها انتفاء مضرة وضد اكثر
 من ذلك النكرا ومثله وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز وان ظن
 انه يقتل ولا يسكن نكابة يضرب ومعه ولكن يرخس له السكوت بخلاف من يحمل
 وحده على المنكر ويطلق انه يقتل فانه تجاوز اذا غلب على طه انه يسكن فيهم مثل

٣ البحث الخامس عشر قد اطبق الكتاب والسنة والا جماع على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فالمراد بالمعروف الواجب وبالنكر الحرام والا فالامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب وبالنصب المكروه وليس بواجب بل مندوب وقوله تعالى عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا هديتم مشاه اصلوا انفسكم لاداء الواجبات وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يضركم بعد انتهي عنادهم واصرارهم ولا اكره في الدين منسوخ بآيات الفضل ورخصة النبي صلى الله عليه وسلم في تركها هي عدم انتفاء الشرط وهو العلم بوجه المعروف والمنكر بتجورا تأثيرا وانتفاء الفسدة من

أوجز ح أو هن بة (قال ولا يختص بالولاية ٢) كل المسلمون في الصدر الأول وبعده
 يأمرهم بالولاية بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير تكبر من أحد ولا توقف على
 إذن فعملهم لا يختص بالولاية بل يجوز لأحد الرعية القول والفعل لكن إذا انتهى الأمر إلى
 نصب القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان حذراً عن الفتنة كذا ذكر أمام الحرمين وقال
 إن الحكم الشرعي إذا استوى في إدراكه الخاص والعلم فقيه للعالم وغير العالم الأمر
 بالمعروف والنهي عن المنكر وإذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه أمر
 ونهي بل الأمر فيه موكول إلى أهل الاجتهاد ثم ليس لجهتهد أن يشرع بالردع والزجر
 على مجتهد آخر في موضع الخلاف إذ كل مجتهد مصيب في الفروع متدنا ومن قال
 إن المصيب واحد فهو غير متعين عنده وذكر في محيط الخفية أن الحنفية إن احتسب
 على الشافعية في أكل الضبع ومقروء التسمية عدداً وللشافعية أن يحتسب على الحنفية في شرب
 المثلث والنكاح بلاولي ثم لا يختص وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمن يكون
 ورعاً لا يرتكب مثله بل من رأى منكراً وهو يرتكب مثله فليبه أن ينهي عنه لأن تركه
 للمنكر ونهييه عنه فرضان متميزان ليس لمن ترك أحدهما ترك الآخر ثم هو فرض كفاية
 إذا قام به في كل بقعة من فيه غناء سقط الفرض عن الباقيين وهذا لا ينافي القول بأنه
 فرض على الكل لأن المذهب أن فرض الكفاية فرض على الكل ويسقط بفعل البعض
 نعم إذا نصب لذلك أحد تين عليه فيحسب فيما يتعلق بمقوق الله تعالى من غير بحث
 ونجس وفيما يتعلق بمقوق العباد لا على وجه العموم كمثل المدبون المومر وتعدى الجار
 في جدار الجار فيحسب إذا استعدها صاحب الحق وعلى العموم كتعتل شرب البلد
 وانهدام سورة وترك أهله رعاية أبناء السبيل المحتاجين مع عدم المال في بيت المسال
 يحسب ويأمر على الاخلاق ويكره على من يغير هيئات العبادات كالجهل في الصلوة
 السرية وبالعكس وعلى من يزيد في الأذان وعلى من يتصدى الافتاء أو التدريس
 أو الوعظ وهو ليس من أهله وعلى القضاة إذا حبسوا المصوم أو قصرُوا في النظر
 في المحصنات وعلى أئمة المساجد المطروقة إذا طلوا في الصلوة وبهذا يعلم أن
 الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتصر على الواجب والحرام وينبغي أن يحتسب
 برفق وسكون متدرجاً إلى الاغلاظ فالأغلاظ بحسب حال المنكر ذكر في المحيط الخفية
 أن من رأى غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا ينازعه إن لم وفي الفخذ ينكر
 عليه بعنف ولا يضربه وإن لم وفي السوء أدبه وإن لم (قال الفصل الثالث

٢ ولا يختص بالولاية
 إلا إذا انتهى إلى القتال
 ولا ياهل الاجتهاد
 إلا إذا كان مدركه
 الاجتهاد ولا يمن
 لا يرتكب مثله لأنها
 واجبان متميزان
 ويستقط بقيام البعض
 عن الباقيين لأنه فرض
 كفاية وإذا نصب
 واحد كالمصيب متعين
 عليه وهل يجوز
 للمجتهد الاعتراض
 على آخر في محل
 الخلاف وفيه خلاف
 من

في الاسماء والاحكام وفيه مباحث) هذه الترجمة شائعة في كلام المتقدمين ويتنون
 بالاسماء أسامي المكلفين في المدح مثل المؤمن والمسلم والتمني والصالح وفي الذم مثل
 الكافر والفاسق والمتأفك وبالأحكام ما لكل منها في الآخرة من الثواب والعقاب

١ وَيَهْدِي بَابَهُ وَاللَّامُ لِلْمُلاحَظَةِ مَعْنَى الاعْتِرَافِ وَالْأَذْطَانُ وَلَمَّا زَامَهُ إِلَى اخْتِذَا الشَّيْءِ صَادَقًا وَالصَّدَقُ بِمَا يَوْصَفُ بِهِ
التَّكَلُّمُ وَالْكَلَامُ وَالْحُكْمُ مُتْلَقٌ بِالشَّيْءِ ﴿٢٤٧﴾ بِاعتبارات مختلفة مثل أَمْتُ لَهَا وَبِاللَّامِ التَّكَلُّفُ وَبِالْكَتَابِ وَبِالرَّسُولِ

وَبِالْيَوْمِ الْآخَرِ
وَبِالْقَدْرِ وَآمًا فِي
الشَّرْحِ فَلَمَّا بَيَّنَّ
لِفِعْلِ الْقَلْبِ فَقَطُّ
أَوْ الْإِسْنِ فَقَطُّ أَوْ
كِلَيْهِمَا وَحَدَهُمَا أَوْ
مَعَ سَائِرِ الْجَوَارِحِ
فَعَلِيَ الْأَوَّلُ هُوَ اسْمُ
لِلصَّدِيقِ عِنْدَ الْأَكْثَرِينَ
أَعْنَى تَصَدِيقِ النَّبِيِّ
صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ فَيَا عِلْمَ حَيْثُ بِهِ
بِالضَّرُورَةِ وَلِلْمَعْرِفَةِ
عِنْدَ السَّيِّئَةِ وَجْهَهُمُ
وَالصَّالِحِي وَعَلَى
الْثَانِي لِلْإِقْرَارِ بِشَرْطِ
لِلْمَعْرِفَةِ عِنْدَ الرَّفَاقِشِيِّ
وَبَشَرْطِ التَّصَدِيقِ
عِنْدَ الْقَطَّانِ وَبِالْأَوَّلِ
شَرْطُ عِنْدَ الْكِرَامِيَّةِ
وَعَلَى الثَّلَاثِ لِمَجْمُوعِ
التَّصَدِيقِ وَالْإِقْرَارِ
وَعَلَيْهِ أَكْثَرُ الْمُخْتَفِينَ
إِلَّا أَنَّهُ كَثِيرٌ مَا يَبْقَى
فِي عِبَارَاتِهِمْ مَكَانَ
التَّصَدِيقِ الْمَعْرِفَةِ أَوْ
الصَّلَامِ أَوْ الْإِحْتِفَادِ
وَعَلَى الرَّابِعِ لِلْإِقْرَارِ
بِالْإِسْنِ وَالتَّصَدِيقِ
بِالْجَنَانِ وَالْمَعْلُومِ
بِالْأَرَكْنِ أَمَّا عَلَى

وَكَيْفِيَّتِهِمَا (قَالَ الْمُبْتَغِي الْأَوَّلُ الْإِيمَانُ فِي اللَّفْظِ التَّصَدِيقِ أَضْمَالٌ مِنَ الْأَمْنِ لِلصَّبْرِ وَرَدَ
أَوَّلُ التَّصَدِيقِ) بِسَبَبِ الْأَصْلِ كَأَنَّ لِلصَّدِيقِ صِلَاوَةً أَمِنْ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَكْنُوبًا أَوْ جَعَلَ
النَّفْسَ أَمَّا مِنَ التَّكْذِيبِ وَالْمُخَالَفَةِ وَيَعْنِي بِبَابِهِ لاعتبار معنى الإقرار والاعتراف
كَقَوْلِهِ تَعَالَى أَمِنْ الرَّسُولِ بِمَا أَنْزَلَ إِلَهُهُ وَبِالْإِيمَانِ لاعتبار معنى الإقرار والقبول كَقَوْلِهِ
تَعَالَى حِكَايَةً وَمَا نَتَّ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ وَلَمَّا هُوَ فِي التَّحْقِيقِ مُبْدَأٌ إِلَى اخْتِذَا الشَّيْءِ
صَادَقًا وَالصَّدَقُ بِمَا يَوْصَفُ بِهِ التَّكَلُّمُ وَالْكَلَامُ وَالْحُكْمُ يَتَّبَعُ تَعْلِيلُهُ بِالشَّيْءِ بِاعتبارات
مختلفة مثل أَمْتُ لَهَا أَيْ بَابُهُ وَاحِدٌ تَصَدَّقَ بِمَا يَلِيقُ مِنْهُ عَمَّا لِيَلِيقُ وَأَمْتُ بِالرَّسُولِ
أَيْ بَابُهُ يَمُوتُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى صَادِقٌ فَيُجَاءُ بِهِ وَأَمْتُ بِمَا تَكُنْهُ أَيْ بِأَنَّهُمْ عِبَادُهُ
الْمَكْرُمُونَ الْمُطِيعُونَ الْمُصْطَفُونَ بِذِكُورِهِ وَلَا تُؤْتَى لَيْسُوا بِنَسْلِ اللَّهِ
وَلَا شَرَكَاءَهُ وَأَمْتُ بِكَيْفِيَّتِهِ وَكَلَّمَهُ أَيْ بِأَنَّهُمَا مِنْ لَدُنْهُ صَادِقَةٌ فَيَا تَضَمُّنُهُ مِنَ
الْأَحْكَامِ وَأَمْتُ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ أَيْ بَابُهُ كَأَنَّ الْبَتَّةَ وَأَمْتُ بِالْقَدْرِ أَيْ بِأَنَّهُ الْغَيْبُ وَالشَّرْ
يَتَذَكَّرُ اللَّهُ وَمِثْلُهُ وَمَرَّجِعُ الْكُلِّ إِلَى الْقَبُولِ وَالْإِعْرَافِ وَآمًا فِي الشَّرْحِ فَاخْتَلَفَ
الْأَوَّلُ فِي تَحْقِيقِ الْإِيمَانِ وَفِي كَوْنِهِ إِسْمًا لِفِعْلِ الْقَلْبِ فَقَطُّ أَوْ لِفِعْلِ الْإِسْنِ فَقَطُّ أَوْ لِكِلَيْهِمَا
جَعِلَ وَاحِدَهُمَا أَوْ مَعَ سَائِرِ الْجَوَارِحِ وَهَذَا طَرِيقُ أَرْبَعَةِ فَعَلِيَ الْأَوَّلُ قَدْ بَيَّنَّ إِسْمًا لِلتَّصَدِيقِ
أَعْنَى تَصَدِيقِ النَّبِيِّ فَيَا عِلْمَ حَيْثُ بِهِ بِالضَّرُورَةِ أَيْ فَيَا اشتهر كَوْنُهُ مِنَ الدِّينِ حَيْثُ
يَعْلَمُ الْعَامَّةُ مِنْ غَيْرِ ائْتِصَارٍ إِلَى تَقَرُّرٍ وَاسْتِدْلَالٍ كَوَحْدَةِ الصَّانِعِ وَوَجُوبِ الصَّلَاةِ
وَحَرَمَةِ الْخَمْرِ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَيَكُنَى الْأَجَالُ فَيَا يَلَا حَظَّ أَجَالًا وَيَشْتَرِطُ التَّفْصِيلُ فَيَا يَلَا حَظَّ
تَفْصِيلًا حَتَّى لَوْ لَمْ يَصْدَقْ بِوَجُوبِ الصَّلَاةِ عِنْدَ السُّؤَالِ عَنْهُ وَبِهِرْمَةِ الْخَمْرِ عِنْدَ
السُّؤَالِ عَنْهُ كَانَ كَأَفْرَا وَهَذَا هُوَ الْمَشْهُورُ وَعَلَيْهِ الْجُمْهُورُ وَقَدْ بَيَّنَّ إِسْمًا لِلْمَعْرِفَةِ
أَعْنَى مَعْرِفَةِ مَا ذُكِّرْنَا وَنَقُولُ مَعْرِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى بِوَحْدَانِيَّتِهِ وَسَائِرًا مَا يَلِيقُ بِهِ
وَنَزَّاهُ عَمَّا يَلِيقُ بِهِ وَهُوَ مَذْهَبُ التَّيَمُّنَةِ وَجْهَهُمُ بْنُ صَفْوَانَ وَابْنُ الْحُسَيْنِ الصَّالِحِي
مِنَ الْقَدَرِيَّةِ وَقَدْ بَيَّنَّ إِلَيْهِ الْأَشْعَرِيُّ وَسَتَرَ فَرَقًا بَيْنَ الْمَعْرِفَةِ وَالتَّصَدِيقِ وَمِنَ النَّاسِ
مَنْ يَكَادِرُ يَقُولُ بَابُهُ اسْمٌ لِعَنْ آخَرَ غَيْرِ الْمَعْرِفَةِ وَالتَّصَدِيقِ هُوَ التَّسْلِيمُ إِلَّا أَنَّهُ يَبْغِي
بِالْآخِرَةِ إِلَى التَّصَدِيقِ عَلَى مَا بَرَأَ أَهْلَ الْحَقِيقِ وَعَلَى الثَّانِي وَهُوَ أَنْ يَجْعَلَ إِسْمًا لِفِعْلِ
الْإِسْنِ أَعْنَى الْإِقْرَارِ بِحَقِّيَّةِ مَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَدْ يَشْتَرِطُ مَعَهُ مَعْرِفَةُ الْقَلْبِ
حَتَّى لَا يَجُوزَ الْإِقْرَارُ بِدُونِهَا إِمَّا بِنَاءً وَإِلَيْهِ ذَهَبَ الرَّفَاقِشِيُّ زَائِعًا لِمَنْ الْمَعْرِفَةُ ضَرُورِيَّةٌ
يُوجَدُ لِأَحَالَةِ فَلَا يَجْعَلُ مِنَ الْإِيمَانِ لِكُونِهِ إِسْمًا لِفِعْلِ مَكْتَسَبٍ لِأَضْرُورِيٍّ وَقَدْ يَشْتَرِطُ
التَّصَدِيقُ وَإِلَيْهِ ذَهَبَ الْقَطَّانُ وَصَرَّحَ بِأَنَّهُ الْإِقْرَارُ الْخَالِي عَنِ الْمَعْرِفَةِ وَالتَّصَدِيقُ
لَا يَكُونُ إِيْمَانًا وَعِنْدَ اقْتِرَائِهِمَا يَكُونُ الْإِيمَانُ هُوَ الْإِقْرَارُ فَقَطُّ وَقَدْ لَا يَشْتَرِطُ شَيْءٌ مِنْهُمَا

نَجْعَلُ تَارِكُ الْعَمَلِ خَارِجًا عَنِ الْإِيمَانِ دَاخِلًا فِي الْكُفْرِ وَعَلَيْهِ الْمَوْلَاوَجِ أَوْ غَيْرِ دَاخِلٍ فِيهِ وَعَلَيْهِ الْعِزَّةُ الْمُخْتَلِفِينَ
أَنَّ الْأَعْمَالَ فَعْلُ الْوَاجِبَاتِ وَتَرْكُ الْمَحْظُورَاتِ أَوْ مُطْلَقُ فَعْلِ الطَّاعَاتِ وَآمًا عَلَى أَنَّ لَيْجَعْلُ خَارِجًا وَعَلَيْهِ أَكْثَرُ ٧

والله ذهب الكرامية حتى ان من اضر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الجلود في النار ومن اضر الايمان واظهر الكفر لا يكون مؤمنا ومن اضر الايمان ولم يبق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة واذا تحققت فليس لهؤلاء الفرق الثلاث كثير خلاف في المعنى وفيما يرجع الى الاحكام وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لقيل القلب واللسان فهو اسم للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكى عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى وكثيرا ما يقع في عبارات التعاريف من العلماء مكلن التصديق نارة المعرفة ونارة العلم ونارة الاعتقاد فلي هذا من صدق بقلبه ولم يبق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الغلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام عليه في الدنيا من الصلوة عليه وخلفوه الدفن في مقابر المسلمين وللطالبة بالشور والزكوات ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار بهذا الفرض لابد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لا تمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان نادرا وترك التكلم لاهل وجه الابهاء اذا عاجز كالآخرس ومن وقالوا "عسر على عدم الاقرار مع اللطاية به كافر" وقالوا لكون ذلك من امارات هدم التصديق وليس لها المطبوعا على كفر ابي طالب وان كبرت الروافض غير متألمين في انه كان اشهر اعلام النبي عليه الصلاة والسلام واكثرهم اهتماما لشانه واوفرهم حرمه من النبي عليه الصلاة والسلام على اجماعه فكيف اشتهر ايمان حمزة والعباس رضي الله عنهما وما غ على رؤس المنار فيما بين الناس وورد في ايمانها الاحاديث المشهورة وكثر منهما في الاسلام الساعي المشكورة دون ابي طالب واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لقيل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق باللسان وحل بالاركان فقد يصل تارك العمل خارجا عن الايمان داخل في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو القول بالثلاثة بين المترشحين واليه ذهب المعتزلة الا انهم استثنوا في الاعمال فندد ابي على وابي هاشم فعل الوجبات وترك المخطورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات ولجنة كانت او مندوبة الا ان انكروا من الايمان وحرمان دخول الجنة بترك التذوب عما لا ينبغي ان يكون مذهبا لما قل وقد لا يصل تارك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلوه في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي رضي الله عنهم وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف لا يخفى البسبب اسما للايمان مع انتفاء ركنه اعمى الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل اسما للايمان وجوابه ان الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل التبعي بلا خلاف

له السلف وهو المحكى
عن مالك والشافعي
ذهبا الى انه قد يطلق
على ما هو الاساس
في الجاهل على الكامل
التبعي بلا خلافا
والا فانتهى الشيء
بانتفاء جزمه ضروري
من

وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما يشير اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا
اذكركم الله وجئت ظلومهم وظلماتهم اذكروا الله واولئك هم المؤمنون حقا وموضع اختلافنا على مطلق الاسم
للاول ام الثاني وذكر الامام في وجه الضبط ان الايمان اما ان يكون اسما لعمل القلب فقط
وهو المعرفة عند الامامة وجههم والتصديق عندنا ولما لعمل الجوارح فان كان هو
القول فذهب الكرامية لوسار الاعمال فذهب المعتزلة واما مجموع عمل القلب
والجوارح وهو مذهب السلف وفيه اختلال من جهة ترك عمل القلب في مذهب
الاهوال وعدم التعرض لمذهب التصديق والافرار قل قيل قد ذكرت من
المذاهب ما يبلغ عشرة ونحن فاطمون بان النبي عليه السلام ومن بعده كانوا يأمرون
بامر معلوم بمثل من غير افتقار الى بيان ولا استفسار الا بحسب التعلق اعني ما يجب
الايمان به فكيف ذلك قلنا لا خفاء ولا خلاف في انهم كانوا يأمرون بالتصديق وقبول
الاحكام ويكتفون في حق الاحكام الذنوبية بما يدل على ذلك وهو الاقرار او انه وقع
اختلاف واجتهاد في ان مناط الاحكام الاخرى مجرد هذا المعنى ام مع الاقرار
ام كلاهما مع الاعمال وفي ان ذلك مجرد معرفة واعتقاد ام امر زائد على ذلك وهذا
لابس (قال لسامعات الاول ٧) ان الايمان فعل القلب دون مجرد فعل اللسان
الثاني انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد والثالث ان الاعمال ليست داخلية
فيه بحيث يبنى هو بانها اما المقام الاول فبانه بصور يدل على ذلك حتى ان
القول بكون الايمان مجرد الاقرار يكاد يجري مجرى انكار التصوص قال الله تعالى
او تلك كتب في قلوبهم الايمان الامن اكرهه قلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا آنا
بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قالت الاله اب آمنت قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
ولما يدخل الايمان في قلوبكم اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامضوهن الله اعلم بما يمانهن
وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال
حبة من خردل من الايمان الحديث وقد يستدل بوجهين احدهما انه لو كان الايمان
هو القول لما كان المكلف مؤمنا حقيقة الاصل التلطف لا نقضاء القول بعده بخلاف
التصديق فانه باق في القلب حتى حال النوم والفتنة الى طريق منده الذي هو الكفر
واجب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة في الحال دون الماضي بان المؤمن بحسب
السرع اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق الى ان يطرد أضده وتاثيرها انما هو قرضنا
عدم وضع لفظ التصديق المعنى او وضعه لمعنى آخر لم يكن المتلفظ به مؤمنا قطما
واجب بانهم لا يبنون ان الايمان هو التلطف بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلطف
بالكلام الدال على تصديق القلب اية الفاظ كانت وايه حروف من غير ان يعمل
التصديق حزأته والحاصل انه اسم للتبديد دون المجموع تمسك الخالف بوجهين
احدهما قوله تعالى فاما بهم الله بما قالوا حيث رتب ثواب الجنة على القول قلنا ان

٧ انه فصل القلب
بقوله تعالى او تلك
كتب في قلوبهم
الايمان وقلبه مطمئن
بالايمان ولم تؤمن
قلوبهم ولما يدخل
الايمان في قلوبكم
وفي الحديث اللهم
ثبت قلبي على دينك
ومن كان في قلبه
مثقال حبة من حبة
من خردل من الايمان
قالوا خاتا بهم الله
بما قالوا وايضا
شاع الاكتفاء
بالكلمتين قلنا الثواب
على القول وهو
المعنى او على القول
بدلالته عليه والاكتفاء
انما كان في حكم الدنيا
وبه عصمة الدم
والسال ولذا قل
امرنا ان اقاتل
الناس الحديث
من

كانت مأمورة بالقول بالتصديق هو المعنى وإن كانت مصدرية قال قول إن حمل على اللفظي فالقول عليه لدلالته على وجود المعنى في النفس وإن حمل على التصديق ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار حيث رتب على القول الخالي عن تصديق القلب العتاب بالناظر والمخالف أيضا لا يخالف في ذلك وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وهم يؤمنين حيث نفي الإيمان عن أقر باللسان دون القلب وتأنيها أن النبي عليه السلام ومن بعده كانوا يكتفون من كل أحد بمجرد الإقرار والتلفظ بكلمات الشهادة حتى إن أسامة حين قتل من ظن لاه الله ذهابا إلى أنه لم يكن مصدقا بالقلب أنكر عليه النبي عليه السلام وقال هلاقت قلبه وقال عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم فأما هذا في حق أحكام الدنيا وأما النزاع في أحكام الآخرة وإذا تأملت حديث أسامة لأعلينا (قال المقام الثاني أن الإيمان ٢) في اللفظة التصديق بشهادة العقل عن أمّة اللفظة ودلالة موارد الاستعمال ولم يثبت في الشرع إلى معنى آخر أما أولا فلأن النقل خلاف الأصل لا يصار إليه إلا بدليل وأما ثانيا فلأنه كثرة في الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك أول الواجبات وأساس الشرع وأما فاضل من احتل من غير استفسار ولا توقف إلى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم وإنما احتجج إلى بيان ما يجب الإيمان به وبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي عليه السلام لمن سأله عن الإيمان الإيمان أن تؤمن بالله ملائكته وكتبه ورسوله الحديث فذكر لفظ تؤمن بالله نعم فلا على ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبرائيل أياكم يعلم دينكم ولو كان الإيمان غير التصديق لما كان هذا تعظيما وأرشادا بل تليسا واضلا لأنهم لو قيل أنه في اللفظة لمطلق التصديق وقد نقل في الترخيع إلى التصديق بأمور مخصوصة فلا نزاع وأما المقصود أنه تصديق بالأمور والمخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بالفارسية بـ كروي وراست كروي وداشني وبخالفه التكذيب وبخالفه التوقف والزدد ولهذا اختار العلماء في الفاظ الإيمان كروي بدم باورداشتم راست كروي داشتم يدل وأنه معنى واضح عند النقل لا يشبه على المواضع فضلا عن الخواص والمذهب أنه غير العلم والمعرفة لأن من الكفار من كان يعرف الحق ولا يصدق به عناد أو استكبارا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وقال وحيثما دعاها واستيقنتها أنفسهم ظلوا وعلوا وقال حكاية عن موسى عليه السلام لفرعون لقد علمت ما أنزل هؤلاء الأرب السموات والأرض نصارا فاحتجج إلى الفرق بين العلم بما جاء به النبي عليه السلام وهو معرفته

غير استفسار ولا توقف الإيمانيات به وقد بين بطله صلى الله تعالى عليه وسلم الإيمان أن تؤمن بالله الحديث غلبة الأمر أنه خص بالتصديق بأمور مخصوصة ومناه ما يبرهنه بـ كروي وراست كروي وداشني وبخالفه التكذيب وبخالفه التردد وهو غير العلم والمعرفة لأن من الكفار من كان يعرف ولا يصدق قال الله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق وحيثما دعاها واستيقنتها أنفسهم وبين الفرق بأن القائل بالتصديق لا نكار والتكذيب والمعرفة والكفر والجهالة ولهذا قد يفسر بالسلم وبالسكس وبيان التصديق ربط القلب على ما علم من أخبار الخبر وهو كسبي

اختباري ولهذا يؤمر به ويبد عليه والمعرفة بما تحصل بلا كسب ولقد زاد من قال المعتزلي ٤ (و بين)

و بين التصديق ليصح كون الاول حاصلًا لما ندين دون الثاني وكون الثاني ايمانًا
دون الاول فاقصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد
المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي رحمه الله حيث فسر التصديق
بالسلم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة
تفصيل وقال التصديق عبارة عن ربط القلب بما علم من اخبار الخبر وهو امر كسي
يثبت باخبار المصدق ولهذا يؤمر و يثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف
المعرفة فانهما رباط يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه
جدار او حجر وحققه بعض التأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو
التصديق الاختباري ومنه نسبة الصديق الى التكلم اختبارا وبهذا التمييز عن
التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى البني النبوة
واظهر المجرة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان يسب اليه اختبارا فانه
لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شامرا بما كيف والتصديق مأمور به فيكون
فملا اختبارا زادنا على العلم لكونه كفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى
في القلب والفعل القلبى ليس كذلك بل هو اجاع النسبة اختبارا الذى هو كلام النفس
ويسمى عقد القلب فالسود فسطا في عالم وجود النهار وكذا بعض الكفار بخوبة
التي عليه السلام لكنهم ليسوا مصدقين لئله لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون
وكلام هذا المحقق متروك دجمل تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع
من التصديق المنطقي الذى هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون
التصديق العلمى اعم لافرق بينهما الا يلزم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس
من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كفية او انفعالا
وعلى هذا الاخير اصبر بعض المعتنقين بتحقيق حتى الايمان وجزم بان التسليم
الذى فسر به الامام الغزالي التصديق ليس من جنس العلم بل امر و راءه معناه
كردن دادن وكرو بدن وحق داشتن مرا ترا كه حق داسته باشي ويؤيده
ما ذكره امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس
الاعم العلم ونفس قول لاشك ان التصديق المعتبر في الايمان هو ما يعبر عنه في الفارسية
بكر و بدن و باور كردن و راست كوى داشت اذا اضيف الى العلم و راست داشتن
وحق داشتن اذا اضيف الى الحكم ولا يكتفى بمجرد العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى
لكن ههنا مواضع نظر ومطالع فكر لابد من التنبيه عليها ولا غنى من الاشارة اليها
الاول انه ليس معنى كون المأمور به مقدورا واختياريا انه يلزم ان يكون البتة من مقولة
الفعل التي ربما ينازع في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان
يصح تعليق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان في نفسه من الاوضاع والهيئات

الايمان التصديق
الاختباري ومنه
نسبة الصديق الى
التكلم اختبارا وبهذا
يتميز عما جعل في
المنطق مقابلا للتصور
فانه قد يخلو عن
الاختبار فلا يكون
تصديقا في اللغة
فلا يكون ايمانا في
الشرع فكيف
والتصديق مأمور به
فيكون فعلا اختياريا
هو ابقاع النسبة
اختيارا او العلم كفية
نفسانية او انفعالا
متن

كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا هو قل انظر واما ذاتي
السموات والارض او الانعمالات كالسفن والتبريد والحركات والسكنات وغير ذلك
كالصلوة او الزكاة كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور للشئ عليه
بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مأمورا به اختاريا
مقدورا ماثبا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره
بتوفيق الله تعالى وهدايته على انه لو لم يزل كون المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير جاز
ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه ونهضه كما في سائر الواجبات
الثاني ان ابن سينا وهو القدوة في فن المنطق والثقة في تفسير القاطن وشرح معانيه
صرح بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه الاقوى
المبرهنه في الفارسية بكرو بدن المقابل للتكذيب قال في كتابه المسمى بدانش نامه «علاقى
دانش دو كونه است يكي در بافتن ودر رسيدن و آرا تا زى قصور خواند و دوم
كرو بدن و آرا تا زى تصديق خواند و هذا صريح بان ثاني قسمي العلم هو المعنى
الذى وضع بآرائه لفظ التصديق في لغة العرب وكرو بدن في لغة الفرس ونبي لما عسى
ينهب اليه معاند من ان كرو بدن في المنطق غيره في اللغة وقال في الشفاء التصديق في
قولك البياض عرض هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة هذا التأليف الى الاشياء
انفسها انها مطابقة لها والتكذيب بخلاف ذلك فلم يحصل التصديق حصول النسبة
التامة في الذهن على ما يفهمه البعض بل حصول ان ينسب الذهن الثبوت او الانتفاء
الذى بين طرفي المؤلف الى ما في نفس الامر بالطائفة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق
اصنى صادق داشتن وكرو بدن و ينه بانه ضد التكذيب الذى معناه النسبة الى الكذب
اصنى كاذب داشتن و بهذا يتدفع ما يقال ان الحكم فعل اختارى هو الايقاع او الانتزاع
فكيف يكون نفس التصديق اوجزوه والتصديق قسم من العلم الذى هو من مقولة
الكيف او الافعال ونعم ما قل من قال الاسناد والايقاع ونحو ذلك الفاظ وعبارات
والصحيح انه ليس لنفسه ههنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول وادراك ان النسبة واقعة
اولست بواقعة نعم حصول هذا التصديق قديكون بالكسب اى مباشرة الاسباب
باختيار كالفه الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقديكون
بدونه كمن وقع عليه الضوء فلم ان الشمس طامعة والمأمور به يجب ان يكون من الاول
فار قبل فائقة الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجمود والاستكبار كالمسوفسطائى
ولبعض الكفار يكون من قبل التصور دون التصديق وهو طاهر البطلان قلنا نحن
لا ندعى الا كون التصديق المنطقي على ما يفسره رئيسهم لاهلى ما يفهمه كل سباح
وحلاج هو التصديق الاقوى المقابل للتكذيب المبره عنه بكرو بدن وانه لا يصح
حيث ذلت القول واطباق القوم على ان المعنى في الايمان هو الاقوى دون المنطقي

بل غاية انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار واما انه يلزم على قصد تقسيه ونفسه كون اليقين الحالى عن الاذعان والتبول تصورا او خارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكي الكلام في امكان الايقان بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار موقنين بمصباح ما جاء به النبي عليه السلام غير مصدقين وفي ان كفرهم ليس من جهة الابد عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب لعدم الاعتداده مع تلك الامارات كما في لقاء المصنف في القاذورات الثالث انا لانهم من نسبة التصديق الى التكلم بالقلب سوى اذا ما وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية النفس قد تحصل بالكسب والاختيار وبما شدة الاسباب وقد تحصل بدونها فضاية الامر ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ماهو قاعدة الامور به واما ان هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق الاقوى فمتنوع بل معلوم الانتهاء قطعيا ولو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الانصاف به حقيقة الاحال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف معنى هذه المقولة الرابع انه وقع في كلام كثير من عظماء الله وعلما الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحصل على العلم التصديق المعبر عنه ذكر ويدن ويقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق فان قيل قد ذكر امام الحرمين والامام الرازي وغيرهما ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة قلنا معناه انه ليس بتمين ان يكون علما او ارادة بل كل ما يحصل في النفس من حيث يدل عليه عبارة او كتابة او اشارة فهو كلام النفس سواء كان علما او ارادة او طلبا او اخبارا او استقبالا او غير ذلك وليس كلام النفس نوعا من المعاني مقارنا لما هو حاصل في النفس يتقافى الفرق والالكتان انكاره انكارا للتصديق والطلب والاخبار والاستقبال وسائر ما يحصل في القلب وليس كذلك بل انكاره عائد الى ان الكلام هو المسعوع فقط دون هذه المعاني فانقول بان الايمان كلام النفس لا يكفي في التخصي عن مطالبته انه من اي نوع من انواع الاغراض واية مقولة من المقولات ولا يحصى سوى تسليم انه من الكيفيات العسية الحاصلة بالاختيار الحالية من الجحود والاستكبار وليت شعري انه اذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات فامعنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر

والاستدلال غير العلم والاعتقاد وكلام كثير من ذوى التعميل القائلين بالتصديق بدل على انهم لا يمتنون بالمعرفة التي لا تكتفي في الايمان معرفة حقيقة جميع ما يابيه النبي عليه الصلاة والسلام قال ابو العيينة النقي في تبصرة الادلة لا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق فانا آتينا باللائكة والكتب والرسل ولا نفر فهم بايمانهم والمعاندون يرفقون ولا يصدقون كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب قبل على انفسك التصديق من العلم والعلم عن التصديق ولهذا لم يحصل الايمان معرفة على ما ذهب اليه جهم ابن صفوان انما هو ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان بدل على ان تصديق اللائكة بما اتى عليهم والايحاء بما اوحى اليهم والمصدقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كن شاهدا المجزأة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام فهو مكلف بتعميل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالندوة الحاصل من المجزآت حدسي وبما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل فان قيل لاشك ان المقصود بالتصديق والتسليم واحد والتصريح بذلك من اكابر الصحابة وعلماء الامة وارد وفي قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلو تسليما عليه شاهد وان امكنت مناقشته وقوله تعالى وما زادهم الا ايمانا وتسليما مجادلة في اتحاد المفهوم لا غير فاما بال اقوام شددوا النكير او اكثروا المدافعة على من قال بذلك من التأخرين ونسبوه الى اختراع مذهب في الاسلام وزيادة ركن في الايمان فلنا لانه كان يزعم اولاً ان التسليم امر زائد على التصديق الذي اعتبره العلماء لم يتكشف على من قبله من الاذكياء واحترف بأنه انما اطلع عليه بعد حين من الدهر وصدر من المر مع ان السلف قد صرحوا بان المراد به ما يبرهنه في الفارسية بكر و بدن و باور داشت و پذيرفت و راست كوي داشت و انه لا يكتفي بمجرد المعرفة لخصولها لبعض الكفار على ما تلونا من الآيات فكاد يفضي ذلك الى نسبة نفسه مدة من الزمان وكثير من السلف الى الجهل بحقيقة الايمان والى الاصرار على انه لا بد من امر وراء التصديق والاقرار ولانه اخذ لفظ التصديق مجبوراً مع كونه في ما بين الانام مشهوراً وعلى وجه الايام مذكوراً وبنى الامر كله على لفظ التسليم بحيث اعتقد كثير من العوام بل اغواص انهما متباينان مختلفان قد يجهلمان وقد يفتقران لاحظ لاهل التصديق دون التسليم من الايمان وربما يرى الواحد من خلافة الفريقين وجهلة القبيلين يثبت من احد الطرفين ولا يكتفي بان يكون التصديق والتسليم مذهبين ولانه اعتبر في التسليم تهقيقات وتدقيقات لم تحضر ببال الكثيرين المسلمين بل لا يفهمهما الا الاذكياء من ائمة الدين فانخذها جهلة العوام ذريعة الى تكفير الناس وتجهيل اغواص

ان الاعمال غير دائمة في حقيقة الايمان لما ثبت انه اسم للتصديق ولا تزل ولا تبلغ عند صيانة العذاب ولا على
وان المؤمن قد يؤمر وينهى ﴿٢٥٥﴾ مثل يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام يا ايها الذين آمنوا

لا تقعدوا ولا تنصوموا
الدالة على انهم
امر ان يختاروا ان مثل
الذين آمنوا وعملوا
الصالحات وقد
ينصرون مثل وان
طائفتان من المؤمنين
اقتلوا الآية وللإجماع
على ان الايمان شرط
البقاء وعلى ان من
صدق واقرخت قبل
ان يعمل يؤمن وقالت
الموتة نحن لا نكر
اطلاق الايمان على
التصديق بالامور
المخصوصة لكننا
ندعي تعلقه الى الاعمال
بوجوه الاول انها
الدين لقوله تعالى
وذلك الدين القيم
اشارة الى المذكور
من اقامة الصلوة
 وغيره والدين المشير
هو الاسلام لقوله تعالى
ان الدين عند الله
الاسلام والاسلام هو
الايمان لما سيجي
ولجب بانه يجوز ان
يكون ذلك اشارة الى
الاخلاص او الدين

حتى استوفى في شان بعض رؤساء الدين وعلماء المسلمين والمهرة من المحققين فافتح بكفره
بناء على انه انكر بعض ما اورده هو في تحقيق الايمان مع انك اذا فحصت في بعض منازلها
لفظي وبعضها اجتهادي الى غير ذلك من امور قصدتها صلاح الدين ونفع الجاهدين
لكنها ادت الى ما دلت وافضت الى ما افضت لانه ترك الارفق الى الاوفق والايق
الى الاوثق ولا عليه فانه قد بذل الجهد في احياء مر اسم الدين واعلاء لواء المسلمين
جزاه الله خير الجزاء عن اهل البيت واعلى درجته يوم القاء في طين (قال المقام الثالث)
الاعمال غير دائمة في حقيقة الايمان لوجوه الاول ما مر انه اسم للتصديق ولادليل على
التعلق الثاني النص والاجماع على انه لا ينفع عند صيانة العذاب ويسمى ايمان اليأس
ولا خفاء في ان ذلك اما هو التصديق والافرار اذ لا مجال للاعمال الثالث النصوص
الدالة على الامور والنواهي بعد اثبات الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب
عليكم الصيام الرابع النصوص الدالة على ان الايمان والاعمال امران متماثلان كقوله
تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن يات مؤمنا
قد عمل الصالحات ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن وسئل النبي صلى الله عليه
وسلم عن افضل الاعمال فقال ايمان لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مرور والحامس
الآيات الدالة على ان الايمان والمعاصي قد يجتمعان كقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم والذين آمنوا ولم يهاجروا وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية كما
اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون السادس الاجماع
على ان الايمان شرط العبادات السابعة انه لو كان اسما للطاعات قلما للجمع فيلزم انتزؤه
بانشاء بعض الاعمال فلم يكن من صدق واقر مؤمنا قبل الايمان بالعبادات والاجماع على
خلافه وعلى ان من صدق واقر قادره الموت مات مؤمنا قال في التبصرة قد اجمع المسلمون
على تحقيق اسم الايمان واثبات حكمه بمجرد الاعتقاد ولما لكل عمل على حدة فيكون كل
طاعة ايمانا على حدته المنقول من طاعة الى حصة منتقلة من دين الى دين الثاني ان جبرائيل
عليه السلام لما سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون الاعمال وقالت
الموتة نحن لا نكر استعمال الايمان في الشرع في معناه للفقوى اعني التصديق لكننا ندعي
تعلقه من ذلك الى معنى شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي لان المفهوم من اطلاق
المؤمن في الشرع ليس هو المصدق فقط ولان الاحكام المجزأة على المؤمنين دون
الكفرة ليست منوطه بمجرد المعنى للفقوى ورد باننا لا ندعي كونه اسما لكل تصديق
بل للتصديق بامور مخصوصة كما في اخذ الشهور فان اردت بانتمثل من المعنى للفقوى
بمجرد هذا فلا نزاع ولا دالة على ما يزعمون من كونه اسما للطاعات فاجتهدوا بوجوه

والاقياد وان راد ان الدين المعتبر عند الله دين الاسلام وسلكه على كون الاسلام هو الايمان الثاني انما
المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فقلنا او يد الكمل الثالث وما كان الله ليضع ايمانكم اى صلواتكم

ثم إلى بيت المقدس فلما مجاز والمراد تصديقكم بوجوبها الرابع قاطع الطريق يخرى لانه يدخل النار وتولم
تعالى ولهم في الآخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يخرى لقوله ٢٥٦٥ تعالى حكاية ربنا انك من يدخل النار

بقوله الاول ان فعل الواجبات هو الدين المتبر لقوله تعالى وما امروا الا بسيدوا لله
مخلصين له الدين حنفاً ويحيوا الصلوة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة اى ذلك
المذكور من اقامة الصلوة وغيرها هو الدين المتبر والدين المتبر هو الاسلام لقوله
تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيجي واجب اولاً بان ذلك
مفرد مذكر وجمعه اشارة الى جملة ما سبق تأويل ليس اولى واقرّب من جملة اشارة
الى الاخلاص او التدين والاعتقاد ولما سبق من الامر بل ربما يكون هذا اولى ببقاء
اللفظ على معناه القوي او قريباً منه الا ترى ان قوله تعالى ان هذه الشهور اثنى عشر
اشهر شهراً الى قوله ذلك الدين القيم معناه ان التدين يكون الشهور اثنى عشر
اربعة منها حرم والاعتقاد لذلك هو الدين المستقيم على ان ههنا شيئاً آخر وهو
ان الدين في تلك الآية مضاف الى القيمة لاموصوف كما في هذه الآية والمعنى دين الله
القيمة فلا يكون معناه الملة والطريقة بل الطاعة كما في قوله تعالى مخلصين له الدين
وحينئذ سقط الاستدلال بالكلية وتايدان معنى الآية الثانية ان الدين المتبر هو دين
الاسلام للقطع بان الدين وهو الملة والطريقة التي تعتبر غالباً مضافاً الى الرسول
لا تكون نفس الاسلام الذي هو صفة المكلف وماتاً بما سيجي من الكلام على دليل
انقاذ الايمان والاسلام الثاني قوله تعالى اما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت
قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وقوله تعالى انا واثقون الذين آمنوا بالله
ورسوله لم يرقوا الآية واجيب بان المراد كمال الايمان بجماعين الادلة الثالث قوله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلواتكم الى بيت المقدس واجيب بان المعنى تصديقكم
بوجوبها او بكونها جارة عند التوجه الى بيت المقدس او هو مجاز لظهور العلاقة
وهو كون الصلوة من شعب الايمان وثمراته ومشروطه به ودالة عليه على ما قال النبي
عليه الصلوة والسلام بين البدوين والكفر ترك الصلوة الرابع ان كل قاطع الطريق
يخرى يوم القيامة لانه يدخل النار بدليل قوله تعالى ولهم في الآخرة عذاب النار وكل
من يدخل النار يخرى بدليل قوله تعالى حكاية وقرباً ربنا انك من يدخل النار فقد
اخرته ولا شيء من المؤمن يخرى يوم القيامة لقوله تعالى يوم لا يخرى الله النبي والذين
آمنوا معه واجيب بمنع الكبرى فان المراد بالذين آمنوا معه الصحابة لاكل مؤمن ولا يصح
لهم التحم بقوله تعالى ان الحزبي اليوم والسوء على الكافر بن لان القاطع ليس بكافر
قال قيل هب ان ليس في الذين آمنوا معه قاطع طريق لكن لا شك ان فيهم الماصي
والباصي وبهذا يتم الاستدلال فلما اتممت لو ثبت بالدليل انه لا يخرى عنه ولا يشاب
عليه بل يدخل النار البتة وان الآيات الثلاث مجرّة على العموم الخامس قوله عليه

قد اثنى الله المؤمنين
لا يخرى قوله تعالى
يوم لا يخرى الله النبي
والذين آمنوا معه
واجب بمنع الكبرى
فان الذين آمنوا
معهم هم الصحابة
اغلب من قوله
صلى الله عليه وسلم
لا يخرى الزاني وهو
مؤمن ولا يخرى
السارق وهو مؤمن
فلما غلبت السادس
لو كان مجرد التصديق
لما كفر بغير من
الافعال والاقوال
فلما يجوز ان يعمل
الشارع بعض الماصي
امارة التكذيب كعبدة
الصنم الساب قد ثبت
التصديق مع نفي
الاجمان الشرعي وما
يؤمن اكثرهم بالله
الا وهم مشركون
ومن الناس من يقول
آمن بالله الآية فلما
لان الاول تصديق
بالله وحده والثاني
بالسان فقط الثامن

الايمان ينبغي من استحقاق غاية المدح على ما شر به قوله تعالى انه كان من عبادنا
المؤمنين فينا في استحقاق الذم الكبير فلما الماصي استحق كلاماً من وجهه وايضا غاية المدح لكامل الايمان

صاحب الكبيرة هندام مؤمن وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر وعند الحوارج كافر وعند الحسن البصري منافق ومن شبه المعتزلة ان هذا اخذ بالتفق عليه وهو الفسق وترك المختلف فيه وهو الايمان والكفر وفساده ظاهر ومنها انه بعض احكام المؤمنين كمصمة الدم ٢٥٧ * والمال وبعض احكام الكافر كالعدم ولسب اهلية الامانة والقضاء

والشهادة فله منزلة بين المرتين واسم بين الاسمين فلنا ذلك ليس احكام الكفر خاصة وعاقيل ان ليس بمؤمن بمعنى استحقاق غاية للدح والتعظيم رجوع على المذهب والحوارج النصوص الناطقة بفسكف الصادة وبانحصار العذاب على الكفار مع ان القاسق مذهب وبان القاسق مكذب بالقيامة واما بان الله وبان مقابل المنى كافر مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما ارسل الله فاولئك هم الكافرون ومن كفر فان الله غفي عن العالمين ومثل ان العذاب على من كذب وتولى لا يصلحها الا الاشي الذي كذب وتولى ومثل واما الذين فسقوا وهم اهل النار انا اني اراهم كاذبين

السلام لازني الزاني وهو مؤمن لا يسرق السارق وهو مؤمن لا يمان لان لامانة له لا يمان لان لاهله واجيب بانه على قصد التلخيص والبالغة في الوعيد كونه تعالى في تارك الحج ومن كفر فان الله غفي عن العالمين والمصارعة بمثل قوله عليه السلام وان زني وان سرق حتى قال وان رغب انف ابني ذوالسادس لو كان الايمان هو التصديق لكان كل مصدق بشي مؤمنا وعلى تقدير التعيد بالامور المخصوصة لزم ان لا يكون بعض النبي عليه السلام واقفا المصنف في القاذورات ومجدة الصم وهو ذلك كفرا مادام تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي عليه السلام باقيا واللازم من ذلك قطعنا واجيب بان من المعاصي ما جعله الشارع امارا عدم التصديق تنصيصا عليه او على دليبه والامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا ونسب الجبر من غير استهلال السابغ ان الايمان بمعنى التصديق يجمع الشرك ونفي الايمان الشرعي بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مسركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول آنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين واجيب بان الاول تصديق بالله وحده وهو غير كاف بالاتفاق والثاني تصديق باللسان فقط وهو محض التفاف الثامن ان اسم المؤمن يعني من استحقاق غاية للدح والتعظيم وكما قوله تعالى في آخر قصة بعض الانبياء انه كان من عبادنا المؤمنين ومرتكب الكبيرة انما يستحق الذم والعذاب الاليم فلا يستحق اسم المؤمن على الاطلاق واجيب بانه يستحق الدح من جهة تصديق الذي هو رأس الطاعات والذم من حيث الاخلال بالاعمال والامانة وما سمع في معرض الدح على الاطلاق يحمل على كمال الايمان على ما هو مذهب السلف (قال خاتمه ٣) كما اختلفت الامة في حكم صاحب الكبيرة فكذلك في اسمه بعد الاتفاق على تسميته قاسقا فصدنا مؤمن وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر ويعمون ذلك المنزلة بين المرتين وعند الحوارج كافر وعند الحسن البصري منافق وقد فرغنا من اقامة الادلة ودفع شبه المعتزلة المبينة على كون الاعمال من الايمان فلان تشير الى دفع باقي شبههم وشبه الحوارج ومن يسميه بالتوافق فح شبه المعتزلة ما احتج به واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد حتى رجع الى مذهبه وهو انه اجتمعت الامة على ان صاحب الكبيرة قاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فوجب ترك المختلف فيه والاخذ بالتفق عليه والجواب ان هذا ترك للتفق عليه وهو انه اما مؤمن او كافر ولا واسطة بينهما واخذ بما لم يقل به احد فضلا عن الاتفاق ومنها ان القاسق بعض احكام المؤمنين المطلق كمصمة الدم والمال والارث من السلم والمناكحة

صحاب المشامة ومثل وسبق الذين (٢٣) (في) كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسبق الذين اتقوا والجواب لدفع ما يهيمس بالجل على التلخيص وبصرف المطلق الى الكمال وهو ذلك وللقائلين بكونه منافقا بان عصيانه ابل على كذبه في دعوى التصديق وبان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم جعل الكذب والحيانة واخلاف الوعد

والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كاذم واللعن
وعدم اهلية الامامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين فلا يكون مؤمنا
ولا كافرا والجواب ان هذا التمايز لو كان ما جعلوه احكام الكافر خواصه التي لا تضاهيه
الى المؤمن اصلا كما في احكام المؤمن وهذا نفس المتنازع فانها عندنا اهم الكافر وبعض
المؤمنين وفي كلام المتأخرين من المنزلة ما رفع النزاع وذلك انهم لا يتركون وصف
الفاسيق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح
والتعظيم وهو الذي نسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال ونفيه عن الفسق فيكون
لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق وكما رجوع
عن المذهب وامراض كما يقال في نفي الصفات انا نريد ما هو من قبيل الامراض والا
فقدماؤهم يصرحون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة
وبان القول بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره واما المخارج فذهب
جمهورهم الى ان كل معصية كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وتمسكوا
بوجود الاول النصوص الناطقة بكفر العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم بما ازل الله
فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى في آية الحج ومن كفر فان الله غفي عن العالمين وقوله
تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصص النسق على الكافر فيكون كل
فاسق كافرا وكقول النبي عليه السلام من ترك الصلوة شتمها فقد كفر وقوله ومن مات
ولم يرجع فليت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا المراد بما ازل الله هو التورية
ببرية قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ومن
لم يحكم بما ازل الله فضمن من لم يحكم باليهود ولانا لم نعتد بالحكم بالتورية على انه
لو كان العموم فسلب العموم احتمال ظاهر ثم التمييز عن ترك الحج بالكفر استعظام له
وتخليط في الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد في هذا المعنى في ترك الصلوة عد مع
احتمال الاستحلال والمراد بالفاسقين في قوله تعالى فاولئك هم الفاسقون الكاملون
في الفسق والمتردون التهمكون في الكفر للقطع بان الفسق لا ينحصر في الكفر بعد
الايمان الثاني الايات الدالة على انحصار المذاهب في الكفار مع قيام الدالة على ان
الفاسقين يمدون كقوله تعالى ان المذاهب على من كذب وقول ان اخزى اليوم والسوء
على الكافرين فاخذتكم انا تظلي لا يصلحها الا الاثنى الذي كذب وقول قلنا المراد
الكامل الهائل من المذاهب واخزى والتار للقطع بتعذيب غير المكذبين او المحصر
غير حقيق بل بالاضافة الى المتقين فلا يمنع دخول الفاسقين وان كانوا مؤمنين الثالث
الايات الدالة على ان الفاسق مكذب بالقيامة او بايات الله ولا شك ان المكذب بها كافر
كقوله تعالى ولما الذين فسقوا فآوهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها احببوا
فيها وقبل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون وقوله تعالى يساءلون

٦ من علامات التناق
واجب يمنع الاول
وحمل الثاني على
تهويل شأن تلك
العامى من

٣ الجهور على ان الاسلام والايمان واحد ﴿٢٥٩﴾ بمعنى رجوعهما الى القبول والاذعان وكون كل مؤمن مسلما

والعكس في حق الاسم
والحكم والدار
للاجماع على ذلك
والشهادة النصوص
مشلول من يتبع غير
الاسلام دينا فلن
قبل منه ان الايمان
مقبول وقا ومثل
قوله تعالى فاجر جانا
من كان فيها من
المؤمنين فما وجدنا
فيها غير يث من
المسلمين ومثل قل
لا تتنوا على اسلامكم
بل الله بين عليكم
ان هديكم للايمان
احجج الخاف
تتارفعها لقوله تعالى
قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلموا وتطعمهم
كقوله تعالى ان المسلمين
والمسلمات والمؤمنين
والمؤمنات وقوله
تعالى فاذا هم الا
ايمانوا تسليما ونفعهم
في البيان بعد الاستفسار
كقوله صلى الله عليه
وسلم الايمان ان تؤمن
بالله الى الآخر
والاسلام ان تشهد
ان لا اله الا الله الى
الآخر قلنا لا نزاع في

عن الجرمين الى قوله وكنا نكذب يوم الدين وقوله تعالى والذين كفروا باياتنا هم
اصحاب الشأمة فانه يفيد قصر المسند على المسند اليه كقوله تعالى ان الله هو الرزاق
قوة القوة والذين كفروا بالآيات فبعضها كبرى لقولنا الفاسق من اصحاب الشأمة وبعض
التيه صغرى لقولنا كل مكذب بايات الله كافر قلنا لاختفاء في ان كل فاسق ليس بمكذب
فبعض الاوليان على الكفار المكذبين والثالثة هي التاكيد دون القصر ولو سلم مثله
عند كون المسند اليه موصولا او مسر قابلا لام يكون لقصر المسند اليه على المسند
كقولهم الكرم هو التقوى والحسب هو المال والعالم هو التقي فيكون المعنى ان كل
مكذب بالآيات فهو من اصحاب الشأمة ولا ينكس كلما الرابع ما يدل على كون الكافر
في ما بلة المتقي من غير ثالث ولا شك ان الفاسق ليس بمتقي فيكون كافرا وذلك قوله
تعالى وصيق الذين كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وصيق الذين كفروا بهم الى الجنة
زمرا قلنا لادلالة على اني قسم ثالث انما هو ان الفاسق ليس من روح الله وكل من هو
كذلك فهو كافر لقوله تعالى انه لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون قلنا الصغرى
ممنوعة فانه ربما يرجو الصفو من الله تعالى او التوبة من نفسه وبهذا يتدفع ما يقال
ان العاصي من المؤمنين لا يلزم ان يكون كافرا اكونه أيضا فانه وان لم يمتنع الصفو فليس
بأيس من توفيق فان قيل هو يعتمد انه ليس بمؤمن شرعا وكل من كان كذلك
فهو كافر واجب منع الكبرى ولما القائلون يكون الفاسق منافقا فتمسكوا بوجهين
عقلي وهو ان اقدامه على المعصية المنقضية الى الذنب يدل على انه كاذب في دعوى
تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام كمن ادعى انه يمتنع ان في هذا الخير حجة ثم يدخل
فيها بده ونقلى وهو قوله عليه السلام آية المنافق ثلاث اذا وعد اخلف واذا حدث
كذب واذا اتفق خان والجواب من الاول انه وان كان يخاف الذنب لكن يرجو
الرحمة ويأمل توفيق التوبة لو يلهيه من أجل العقوبة عاجل للجنة بخلاف حديث
الخبر والحية وعن الثاني بانه مع كونه من الاحاد ليس على ظاهره وقلنا لقطع بان
من وعد غيره عدة ثم اخلفها لم يكن منافقا في الدين واذا تأملت فعاله فسق على عكس
حال المنافق لانه يضمر حسنا ويظهر سيئا (قال المبحث الثاني في الاسلام ٢) الجهور
على ان الاسلام والايمان واحد اذ معنى آتت بما جاء به النبي عليه السلام صدقته ومعنى
أسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف والاقبال
والاذعان والقبول وبالله لا يصدق بحسب النسخ مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن
وهذا مراد القوم بتوابع الاسمين واتحاد المعنى وعدم التباين على ما قلنا في البصرة
الايمان من قبيل لاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لان الايمان اسم
لتصديق شهادته العقول والآثار على وحدانية الله تعالى وان له الخلق والامر

اخلاقه على الاستيلاء والاقبال الظاهر وتمايز المفهوم كاف في صحة العطف وفي الحديث بيان لتعلق الايمان

٤ وشرائع الاسلام
وقد ورد مثله في
الايان من

لاشر بانه في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكنيتها لله تعالى باليهودية له من غير
شرك فصلا من طريق المراد منها على معنى واحد ولو كان اليمان متغيرين
لتصور وجود احدهما بدون الآخر وتصور مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن
فيكون لاحدهما في الدنيا او الآخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعاً وقال
في الكفاية اليمان هو تصديق الله فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو
الانقياد والخضوع لاولهيه وهذا لا يتحقق الا بقبول الامر والتهي فالايان لا يثبت
عن الاسلام حكماً فلا يتغير ان اذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع
على انه يتحقق ان يأتي احد بجميع ما اعتبر في اليمان ولا يكون مسلماً او بجميع ما اعتبر
في الاسلام ولا يكون مؤمناً وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس وعلى
ان دار اليمان دار الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي عليه السلام
ثلاث فرق مؤمن وكافر وحنافي لارباع لهم والمشهور من استدلال القوم وجهان
احدهما ان اليمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يتبع غير
الاسلام ديناً فلن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق واعترض بأنه يجوز ان يكون غيره
لكن لا يكون ديناً غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات على ما سبق وقد عرفت ما فيه
بل المراد بالدين الله والطريقة اثباته من النبي عليه السلام والايان كذلك وان
استمر في اطلاق اهل الشرع دين الاسلام ولم يسمع دين اليمان وذلك لاشتهار لفظ
الاسلام في طريقة النبي واعتبار الاضافة اليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمد عليه
السلام ولفظ اليمان في فعل للمؤمن من حيث الاضافة اليه ولم يصير بمنزلة الاسم
لدين ولهذا كثيراً ما يقتصر في اليمان الى ذكر التعلق مثل آمنوا بالله ورسوله وغير
ذلك بخلاف الاسلام وانها هما انه لو كان غيره لم يصح اشتاء احدهما من الآخر
واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت
من المسلمين اي فلم نجد من كان فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعترض بأنه يكفي
لصفة الاستثناء الاحاطة والتمويل بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف
على اتحاد المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى الانفكاك ثم لو قيل
انه لا يتوقف على المساواة ايضا بل يصح مع كون المؤمن اعم كقولك اخرجت
العلاء فلم اترك الاعمى لكأن شيئاً لا بالعكس على ما سبق الى بعض الاوهام ذهبوا
الى صحة قولنا اخرجت العلاء فلم اترك الاعمى الناس وقد يستدل بسوق احد الاسمين
ساق الاخر كقوله تعالى يتوبون عليك ان اسلموا قل لا تغنوا على اسلامكم بل الله عن
عليكم ان هذا كمال اليمان ان كنتم صادقين ان نسمع الامن يؤمن باياتنا فهم مسلمون
يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتوا الا وانتم مسلمون قولوا آمنا بالله
وما ازل اليها الى قوله ونحن له مسلمون الى غير ذلك من الآيات وذهبت الحشوية

٩ ان الايمان يزيد وينقص ومنه الجمهور ﴿٢٦١﴾ لانه اسم للتصديق البالغ حد اليقين وهو لا يتفاوت واتما

و بعض المعتزلة الى تفاهما ففرضا الى ان لفظ الايمان يعني التصديق فيما اخبر الله تعالى على لسان رسوله ولفظ الاسلام من التسليم والالتحاق ومتعلق بالتصديق يناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الامر والنواهي وتساكبا ثبات احدهما ونفي الآخر كقولهم تعالى قالت الا هرب آتانا فلما تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وبعطى احدهما على الآخر كما في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية فما زادهم الايمان وتسليما والتسليم هو الاسلام وبان جبريل لما جاء لتعليم الدين سأل النبي عن كل منها على حدة واجاب النبي لكل بمحورب وذلك انه قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الى الآخر ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى آخره فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة والجواب عن الاول انما لا ينفي اتحاد المفهوم بحسب اصل اللفظ على ان التحقيق ان مرجح الامر بين الى الاذعان والقبول كما مر والتصديق كما يشق بالاخبار بالاذات فكذلك بالاوامر والنواهي بمعنى كونها حقة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثاني بان المراد الاسلام والالتحاق الظاهر خوفا من السيف والكلام في الاسلام المتفرع في الشرع المقابل للكفر النبي عنه قولنا آمن فلان واسلم وعن الثالث ان تفاهما المفهوم في الجملة كاف في العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد السؤال عن شرايع الاسلام اعني احكامه المتروعة التي هي الاساس على ما وقع صريحا في بعض الروايات وعلى ما قال النبي عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقل الصلاة واتباع الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المم الممس وكما قال صلى الله تعالى عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها امانة الاذى عن الطريق (قال المبحث الثالث طاهر الكتب والسنة ٩) وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي رحمه الله وكثير من العلماء ان الايمان يزيد وينقص وعند ابي حنيفة رحمه الله واصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين انه لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق ذاتهم الطاعات اليه او ارتكبت المعاصي فتصدق بهما لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كل اسم الطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا قال الامام الرازي وغيره ان هذا الخلاف مرجع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يتفاوت وان قلنا هو الاعمال فمتفاوت وقال امام الحرمين اذ قلنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كالا فضل علم علما ومن جملة على

وانبأت والاعداد او بحسب زيادة ما يجب الايمان به عند ملاحظة التفاوت في احواله من

الطاعة سمرأوهنا وقد مال اليه القلاني فلا يجد اطلاق القول بأنه يزيد بالطاعة
ويثبت بالمعصية ونحن لا يؤثر هذا لاقبال الايمان على تقدير كونه اسما للاجمال اولى
بان لا يستعمل الزيادة والنقصان اما اولا فلا نه لامرته فوق الكل ليكون زيادة ولا ايمان
دونه ليكون نقصا واما ثانيا فلان احدا لا يستكمل الايمان حيث تد الزيادة على ما لم يكمل
بعد محال لانا نقول هذا لما يرد على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شئ من الاعمال او التزك
كما هو مذهب المعتزلة والخوارج لاعلمى من قول يبقائه ما بقى التصديق كما هو مذهب
السلف الا ان الزيادة والنقصان على هذا تكون فى كمال الايمان لاقى اصله ولهذا قال
الامام الرازى وجه التوفيق ان ما يبدل على ان الايمان لا يتفاوت مصروف الى اصله
وما يبدل على انه يتفاوت مصروف الى الكمال منه ولما قل ان يقول لانسلم ان التصديق
لا يتفاوت بل يتفاوت قوة وضعفا كما فى التصديق بطول النسي والتصدق يق يحدث
العالم لانه اما نفس الاعتقاد القابل للتفاوت او مبنى عليه قلة وكثرة كما فى التصديق
الاجالى والتفصيلى الملاحظ لبعض التفاصيل واكثرها كثر فان ذلك من الايمان لكونه
تصدقا بما جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اجالا فيما علم اجالا وتفصيلا فيما علم
تفصيلا لا يقال الواجب تصديق يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لان التفاوت لا يتصور
الايحتمال التقيس لانا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير التصديق
ولو سلم انه التصديق وان المراد به ما يبلغ تعدا لا ذهن والقول ويصدق عليه
المعنى المسمى بكر ويمن ليكون تصديقا قطعيا فلا نسلم انه لا يقبل التفاوت بل
اليقين مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات وكون التفاوت راجعا
الى مجرد الجلاء والحفاء غير مسلم بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله
وكذلك قول الخليل صلى الله تعالى عليه وسلم مع ما كاله من التصديق ولكن ليطمن
قلبي وعن على رضى الله تعالى عنه لو كشف الغطاء ما زددت يقينا على ان القول بان المعتبر
فى حق الكل هو اليقين وان ليس للظن القالب الذى لا يخطر معه القيس بالبال حكم
اليقين محل نظر اخرج القائلون بالزيادة والنقصان بالمثل والقل اما العقل فلا نه
لوم يتفاوت لكن ايمان آحاد الامة بل منهك فى الضيق مساويا لتصديق الانبياء
والملائكة واللازم باطل قطعيا واما النقل فلكثرة النصوص الواردة فى هذا المعنى
قال الله تعالى واذا ثلث عليهم آياته زادتهم ايمانا ليردادوا ايمانا مع ايمانهم
وزداد الذين آمنوا ايمانا وما زادهم الايمانا وتسليما ما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا
وعن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قلنا يا رسول ان الايمان هل يزيد وينقص قال نعم
يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر رضى الله
تعالى عنه وروى مرفوعا لو وزن ايمان ابى بكر بايمان هذه الامة لرجع به واجب بوجوه
الاول ان المراد الزيادة بحسب الدوام والنبات وكثرة الايمان والساعات وهذا ما قال

٨ المذهب صحة

الاستثناء في الإيمان حتى أنه ربما يؤثر أن مؤمن أن شاء الله على أن مؤمن حقا ومنه الأكثرون لدلائله على الشك أو إيهامه إياه لا أقول لنا وجهه الأول أنه للتبرك والتأدب لا للشك والتزدد والناسي أن الإيمان التحي امر خفي لا يأمّن الجازم بمصولة أن يشوبه شيء من المنايا من حيث لا يعلم فيفوضه إلى المثبثة الثالث وعليه التحويل أنه لشك فيما هو آية النجاة وهو إيمان الموافقة لا في الإيمان الساجز وليس معنى قولهم العبارة بإيمان الموافقة أن التاجر ليس بإيمان حقيقة بل أنه ليس بمنح وكذا الكفر والسادة والشقاوة فالسعيد سادة الموافقة لا يتبر إلى شقاوة الموافقة وإنما التبر في التاجر متى

امام الحرمين إيمان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بفضل ما عدها باستمرار تصديقه وصحة الله إياه من مخامرة الشك والتصديق عرض لا يني فيقع للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم مثوا لها وتغيره على الفترات ثبت للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم أعداد من الإيمان لا يثبت لتغيره إلا بعضها فيكون إيمانه أكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وما يقال أن حصول المثل إليه بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه مد فوع بأن المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك الثاني أن المراد أن زيادة بحسب زيادة المؤمن به والصحابة كانوا آمنوا في الجملة وكان يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله أن الإيمان واجب إجمالا فيما علم إجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملا حظة التفاصيل كثرة وقلة فيفاوت إيمانهم زيادة ونقصا ولا يتخص ذلك بمصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على ما يتوهم الثالث أن المراد زيادة ثمرته واشراق نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي وهذا مما لا يخاف فيه وهذه الوجه حيدة في التأويل لو ثبت لهم أن التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت والكلام فيه (قال المبحث الرابع ٨) ذهب كثير من السلف وهو الحكمي عن الشافعي رضي الله تعالى عنه والروى عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أن الإيمان يدخله الاستثناء قبل المأمؤمن أن شاء الله تعالى ومنه الأكثرون وعليه أو حنيفة رضي الله تعالى عنه وأصحابه لأن التصديق امر معلوم لا رد فيه عند تفقده ومن تردد في صفة له لم يكن مؤثما قطعا وإذا لم يكن للشك والتزدد فالأولى أن يزك بل يقال المأمؤمن حقا قطعا للإيهام ولما تلتين بصحته وجوه الأول أنه للتبرك في ذكر الله والتأدب بأحوال الأمور إلى مشية الله والتبرؤ عن تزكية النفس والاعجاب بها لها والتزدد في العافية والمأل وهذا يفيد مجرد الصحة لا ينار قولهم أن شاء الله على أن مؤمن حقا ولا يدفع ما ذكر من دفع الإيهام ولا يبين وجه اختصاص الأدب والتبرك بالإيمان دون غيره من الأعمال والطاعات والثاني أن التصديق الإيمان المنوط به النجاة امر خفي خفي له معارضا خفية كثيرة من الهوى والشيطان والحذر فالمر وإن كان جار ما بمصولة لكن لا يأمّن أن يشوبه شيء من منافيات النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الأمور والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات من غير علمه بذلك فلهذا يفوض حصوله إلى مشية الله وهذا قريب لولا مخالفته لما يهديه القوم من الاجماع ولما ذكر في الفتاوى من الروايات الثالث وعليه التحويل ما قاله امام الحرمين أن الإيمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الإيمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة إيمان الموافقة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمثبة ولم يقصدوا الشك في الإيمان الجازم ومعنى الموافقة الايمان والوصول إلى آخر الحيرة وأول منازل الآخرة ولا خفاء في أن الإيمان الهجي والكفر المهلاك ما يكون في تلك الحال وإن كان مسبوقا بالصد لا ما ثبت أو لا وتبر إلى

الضد فلهذا يرى الكثير من الاشارة ينون القول بان المبرة بايمان الموافقة وسعادتها
بمعنى ان ذلك هو الهمي لا يعني ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر وكذا
السعادة والشقاوة والولاية والمدلوة وعلى هذا يستطع عنهم ما يقال انه اذا انصف
بالايمان على الحقيقة كان مؤمنا حقا ولا يصح ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى كالا يصح
ان يقول ان شاء الله تعالى واذا كان مؤمنا حقا كان مؤمنا عند الله تعالى وفي علم الله
وان كان الله تعالى يعلم انه يتغير عن تلك الحال وان كان مؤمنا في الحال كان وليا لله
سعيدا وان كان كافرا كان عدوا له شقيا وكما يصير المؤمن كافرا يصير الولي عدوا
والسعيد شقيا وبالعكس وما يصح عنهم من ان السعيد لا يشقى والشيقي لا يسعد وان السعيد
من سعد في بعض امه والشيقي من شقى في بطن امه فغناه ان من علم الله منه السعادة المعبرة
التي هي سعادة الموافقة فهو لا يتغير الى شقاوة الموافقة وبالعكس وكذا في الولاية
والعداوة وان السعيد الذي يستمد سعادته من علم الله انه يحتم له بالسعادة وكذا الشقاوة
وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان وتحققه في الحال ولا في الجزم بالثبات والبقاء
عليه في المآل لكن يخاف سوء الحاتمة ويرجو حسن العاقبة فيرى بط ايمان الموافقة
الذي هو آية الفوز والنجاة ووسيلة نيل الدرجة بمعية الله حرا على مقتضى قوله
تعالى ولا تقولن لشيء انا فاعل ذلك فدا الا ان يشاء الله جعل الله حيونا اليه وبما لنا
عليه وختم لنا بالحسنى ويسرنا للفوز بالذخر الاسنى بالتي وآله (قال المبحث الخامس ٩)
ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى صحة ايمان المقلد وزب الاحكام عليه في الدنيا
والآخرة ومنه الشيخ ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين حجة لغائبين بالصحة
ان حقيقة الايمان هو التصديق وقد وجدت من غير افتران بموجب من موجبات الكفر
فان قيل لا يتصور التصديق بدون العلم لانه اما ذاتي للتصديق او سرطاني على ما سبق
ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم مطابق يستد الى صحت من ضرورة لو استدلال قلنا
العتبر في التصديق هو اليقين اعني الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفي بالمطابقة
وبحصل الظن الصائب الذي لا يضر معه التيقن باي حال في حكم اليقين وقد يقال ان
التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس فانا مؤمن بالانبياء والملائكة
ولا نفهم بايمانهم وقؤمن بجميع احوال الجنة من الحساب والميزان والعراط وغير
ذلك ولا نعرف كيفياتها واولافها ولعل الكتاب كانوا يعرفون النبي عليه السلام
كما يعرفون اباهم ولم يكونوا مؤمنين وفيه نظر لان المراد العلم بما حصل التصديق به
ومع نعلم من الانبياء والملائكة ما تصدق به فامتاع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد
قطعي واما الكلام في العكس فان قيل نحن لانفي كونه ايمانا وتصديقا لكتنا ندعي انه
لا يصح بمنزلة ايمان اليأس فان عدم نفعه على ما ذكره الشيخ ابو منصور المازني مطل
بان المد لا يقدر حيث لا يستدل باشهاد على العائب ليكون مقاله عن معرفة وعلم

٩ الجمهور على صحة
ايمان المقلد لان
التصديق لا يتوقف
على ثبات الاعتقاد
بل جزئيه وعدم الغف
قياسا على ايمان اليأس
بجامع عدم مشقة
النظر والاستدلال
التي بها التوابع فاسد
او على تقدير ثبوت
منه بالقياس فالعلة
في الاصل كونه ايمان
دفع عذاب لا ايمان
حقيقة وانه لم يبق
حيث لا لعبد قدرة
التصرف في نفسه
والاستماع لهما متى

٦ واما المانعون فالسبح لا يشترط الكفر من اقامة الحجة ودفع الشبهة في كل مسألة من الاصول بل انتفاء الاعتقاد فيها على دليل حتى لو اتفق لم يكن ﴿ ٣٦٥ ﴾ مؤمنا وجهه على نفي كمال الايمان لاختلافه بالواجب بما لا يتصور فيه

نزاع والمستزلة يشترطون حتى لو اتفق اتفق الايمان وهو ظاهر البطلان اذا اريد الوجوب على الكفاية فبصرفه صاحب الكبرية وعن بعضهم بان وجوب النظر انما هو في حق البعض واما العاجز كالسوام وبعض العبد والتسوان فلا يكلف الا بتقليد الحق والظن الصائب وقيل كانوا سماح اوائل الدلائل التي تسارع الى الافهام فان فهموا فهم اصحاب الجمل والافلاسوا مكلفين والتأخرون على ان ليس الخلاف في اجراء احكام الاسلام بل في آية هل يعاقب عقوبة الكافر فتقول نعم لانما جهل بالله ورسوله وقيل لا بل يقتضى عقابه على من التصديق ثم الخلاف فيمن نشأ في شاك الجبل

استدلوا فان الثواب على الايمان انما هو بمقابله ما ينصله من المشقة وهي في آداب الفكر وادمان الغر في مجربات الالهي او في محذورات العلم والتمييز بين الحجة والشبهة لاقى نصيب اصل الايمان فتناقص انما جاء على عدم نفع ايمان اليأس ومصابة المذنب دون ايمان المقلد والاجماع ايضا انما افتقد عليه او التمسك بالقياس لوسم صحت في الاصول فلان لم نذكرتم بل ذهب الماتريدي وكثير من المحققين الى ان ايمان اليأس انما يمنع لانه ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقة ولا لا يبقى للعبد حيث قدرة على التصرف في نفسه والاستعانة به لان هذاب الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة اذ ربما يموت العبد فيه فينتقل الى عذاب الآخرة بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله تعالى وابتغاء لمرضاه من غير الجاه ولا قصد دفع العذاب ولا انتفاء قدرة على التصرف في النفس (قال واما المانعون ٦) يعني القائلين بان ايمان المقلد ليس بصحيح اولى بنافع ختم من قال لا يشترط ابقاء الاعتقاد على استدلال عقلي في كل مسألة بل يكفي اقتناؤه على قول من عرف رسالته بالجزئية مشاهدة او تواترا او على الاجماع فيقبل قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بمحدث العالم ونبوت الصانع ووحدايته ومنهم من قال لا بد من ابقاء الاعتقاد في كل مسألة من الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التمييز عنه وعلى محاذلة الخصوم ودفع الشبهة وهذا هو المشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكى عنه ائمن لم يكن كذلك بل يمكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه حاس شكره الظن والاستدلال فيضو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبه بالجنة وهذا يشعر بان مراد الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكلام كما في ترك الاعمال والافهوا لا يقول بالنزلة بين المنزلتين ولا بدخول غير المؤمن الجنة وعند هذا يظهر انه لا خلاف منه على التصديق ومنهم من قال لا بد مع انتفاء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على محاذلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال واليه ذهب المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن تبين ذلك بل حكموا به هاشم بكفره فان من اذك على ان ترك النظر كبرية تخرج من الايمان اذا طرأت ونعم من الدخول فيه اذا عاينت فهي مسألة صاحب الكبرية وقد سبق وان ارادوا ان مثل هذا التصديق لا يكفي في الايمان او لا يتبعه خلة اخرى وبهذا يشعر بمسكتاتهم وهي وحوه الاول ان حقيقة الايمان ادخال النفس في الامان من ان يكون مكذوبا ومخدوعا وملتبسا عليه على انه افعال من الامن للتنمية او لصيرورة كانه صار ذا امن وذلك انما يكون بالمورد به يحصل متعلقا بالخبر مثل امنت به وله بالاسماع فلما سب عند ملاحظة الاشتقاق من الامن ان يقال معناه ائمنه من المخالفة والتكذيب على ما صرح به

ولم يتفكر فاخبر بما يجب عليه (٣٤) (في) اعتقاده فصدق واما من نشأ في دار الاسلام ولو في دار الاسلام ولو في الصحارى وواتر عنده حال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فمن اهل النظر ممن

المعزلة وذلك بالتصديق سواء كان من دليل اولي ولو سلم فالامن من ان يكون مكذوباً
او مخدوعاً يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان من تقليد الثاني ان الواجب هو العلم وذلك
لا يكون الا بالضرورة او الاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل ورد بانه لا نزاع
في وجوب النظر والاستدلال بل في ان ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد
بالتصديق على انه ربما خال ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق
ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود الثالث ان الاصل الذي يقلد فيه
ان كان باطلا فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود والنصارى والمجوس وعبد
الاوثان اسلافهم وان كان حقا فحقيقته اما ان يعلم بالتقليد فدور او بالدليل فتناقض
ورد بان الكلام فيما علم حقيقته بالدليل كالاحكام التي علم بالضرورة كونها من دين
الاسلام ان من اعتقدها تقليد اهل يكون مؤثما يجرى عليه احكام المؤمنين في الدنيا
والآخرة وان كان صاحبها يترك النظر والاستدلال واما ما يقال ان القول بمواز
التقليد ان لم يكن من دليل فباطل وان كان فتناقض بخاططة ظاهرة لا يقال المقصود
ان التقليد لا يكتفي في الغرض من هذه الواجب فيما وجب العلم به من اصول الاسلام
وبعض هذه الوجوه بعيد ذلك لانا نقول هذا مما لا نزاع فيه ولا حاجة به الى هذه
الوجوه الضعيفة لثبوته بالنص والاجماع على وجوب النظر والاستدلال على انه
حكى عن الكمي وابن ابي عياش وجع آخر من المعزلة ان من العقلاء من كلف النظر
وهم ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام والسعد وكثير
من التسوان ليجزم عن النظر في الادلة وتميزها عن السب لكنهم كلفوا تقليد الحق
دون البطل والظن الصائب دون الخطاء وذكر بعض التأخر بن منهم ان العاجز بن
كلفوا ان يسموا اوائل الدلائل التي تمسارح الى الافهام فان فهموا كلفوا وهم
اصحاب الجمل ولا يكفون لطيف المباراة وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا
مكلفين اصلا وانما خلقوا لانتفاع المتكلمين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والسعد
والسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها
اهل الله ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقدان ما وافق منها تلك الجمل فحق وما خالفها
فباطل وتلك الجمل هي ان الله تعالى واحدا لا شرك له ولا مثل له وانه لم يزل قبل الزمان
والمكان والعرش وكل ما خلق وانه القديم وما سواه محدث وانه عدل في قضاة
صادق في اخباره لا يصب الفساد ولا يرضى لمبادء الكفر ولا يكفهم ما لا يطيقونه
وانه مصيب حكيم محسن في جمع افعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدر وانه بعث الرسل
وانزل الكتب لينذر من في سابق علمه انه يتذكر ويخشى ويلزم الحجة على من
علم انه لا يؤمن ويأبى وان الرضاء بقضاة واجب والسليم لامره لا زم ما شاء كان
وما شاء لم يكن يصل من يشاء ويهدي من يشاء لا كالاقلال الذي علم به الشيطان

الى غير ذلك من العقائد الاسلامية فان قيل اكثر اهل الاسلام آخذون بالتقليد
 فاصرون او مقصرون في الاستدلال ولم تزل الصحابة ومن بعدهم من الائمة والخلفاء
 والعلماء يكتفون منهم بذلك ويهرون عليهم احكام المسلمين فما وجد هذا الاختلاف
 وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين الى انه لا صحة لايان المقلدين فقلنا ليس الخلاف
 في هؤلاء الذين نشأوا في ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحارى وتواتر
 عندهم حال النبي عليه السلام وما اوق به من المعجزات ولا في الذين يفكرون في خلق
 السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال
 بل فيمن نشأ على شاطئ جبل مثلا ولم يفكر في ملكوت السموات والارض فاحدثه
 انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اختياره من غير تفكر وتدبر واما
 ما يصحى عن المعتزلة من انه لا بد في صحة الاسلام من النظر والاستدلال والافتدال على
 تقرير الحجج ودفع الشبهة فبطلانه يكاد يلحق باضروريات من دين الاسلام والظاهر
 ان المراد ان ذلك واجب وان صح الايمان بدونه فان ارادوا الواجب على الكفاية
 فوافقوا اذ لا بد في كل صقع عن يقوم بقائمة الحجج وازاحة الشبهة وبما دلة الخصوم
 وان ارادوا الواجب على كل مكلف بحيث لا يستطع بفعل البعض فيه الخلاف واما
 المقلد فقد ذكر بعض من نظر في الكلام وسمع من الامام انه لا خلاف في احراره احكام
 الاسلام عليه والاختلف في كفره راجع الى انه هل يعاقب عقاب الكافر فقال
 الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى
 ولا تقولوا لمن اتى اليكم السلام لست مؤمنا وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من صلى
 صلواتنا ودخل مسجدنا واستغبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام
 وقال بعض ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق فيحوز ان يقتض
 عقابه لذلك (قال المبحث السادس الكفر عدم الايمان عما من شاه ٨) وهذا معنى
 عدم تصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بعض ما علم بحجبه باضرورة والظاهر
 ان هذا اعم من تكذيبه صلى الله تعالى عليه وسلم في شيء مما علم بحجبه به على ما ذكره
 الامام القزالي لشمله الكافر الحالى عن التصديق والتكذيب واعتذار الامام الرازي
 بار من جهة ما جاء به اليه ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فخر لم يصدقه فقد كذبه
 في ذلك صنيف لظهور النع فان قيل من استغف بالشرع او بالشارع او اتى المصحف
 في القادورات او شد الزناز بالاختيار كافر ارجع او ان كان مصدقا للنبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم في جميع ما جاء به وحيد بطل عكس الشريطين وان جمعت ترك
 الأمور به او ارتكاب المهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق بطل طردهما
 بغير الكفرة من الفساق قلنا لو سلم اجتماع التصديق باعتبر في الايمان مع تلك الأمور
 التي هي كفر وما فيحوز ان يجهل الشارع بعض محظورات لسرع علامه تكذيب

٨ وهو اعم من
 التكذيب لشمله
 الكافر الحالى عن
 التصديق والتكذيب
 وقال القاضي هو
 الجحد بالله وفسر
 بالجهل ورد بان
 الكافر قد يعرف الله
 ويصدق به والؤمن
 قد لا يعرف بعض
 احكامه فاجيب بان
 المراد الجحد في شيء
 مما علم قطعا انه من
 احكامه او الجهل
 بذلك اجمالا وتفصيلا
 وقالت المعتزلة هو
 قبيح او اختلال
 بواجب يستحق به
 اعظم العقاب وفيه
 خفاء ظاهر فان قيل
 قد يكفر المكلف
 بعض افعاله مع ان
 تصديقه بما له قلنا
 لو سلم فيحوز ان يكون
 بعض المحظورات
 علامة التكذيب دون
 البعض وذلك الى
 الشارع وكذا بعض
 تأويلات في اصول
 من

فصحة بكفر من اوتكبه و بوجود التكذيب فيه وانقاذ التصديق منه كالاختلاف
بالشرح وشد الزار وبعضها لا كازنا وشرع الخمر وبتفاوت ذلك الى متفق
عليه ويختلف فيه ومنصوص عليه وسنيط من الدليل وتخاصيه في كتب الفروع
و بهذا يندفع اشكال اخر وهو ان صاحب التأويل في الاصول لما ان يبطل من
للكذبين فيلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المختلفين
من الفرق الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المختلفين من اهل الحق واما ان لا يصل
فيلزم عدم تكفير المنكر بن حشر الاجساد وحدوث العالم و علم البارئ بالجزئيات
فان تأويلاته ليست باسدى من تأويلات اهل الحق للتصور الظاهرة في خلاف
مذهبهم وذلك لان من التصور ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره فتأويله
تكذيب النبي بخلاف البعض ثم لا يفي ان المراد التكذيب او عدم التصديق من المكلف
ليخرج الصبي العاقل الذي لم يصدق او صرح بالتكذيب واما عند القائلين بصحة
ايمانه وبانه يكفر بصرح التكذيب وان لم يكفر بترك التصديق فالمراد ان التكذيب
من يصح منه الايمان وعدم التصديق من يجب عليه الايمان وقال القاضي الكفر هو
الجدد بالله و ربما يفسر الجحد بالجهل واعترض بعدم انكاسه فان كثيرا من الكفرة
عارفون بالله تعالى مصدقون به غير جاحدين به وان اراد الجحد او الجهل اعم من ان
يكون بوجوده او وحدانيته اوشي من صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل
الاسلام المختلفين في الاصول لان الحق واحد وقفا واجيب بان المراد الجحد به في شيء
بما علم قطعا انه من احكامه او الجهل بذلك اجمالا وتفصيلا وحيث يطرد وينكس
بل ربما يكون احسن من التعريف بتكذيب النبي عليه السلام او عدم تصديقه لشموه
الكفر بالله من غير توسط النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ككفر ابليس وقالت المعتزلة
هو ارتكاب قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب ولا خفاء في ان هذا من
احكام الكفر لا ذاتياته ولا لوازمه البينة التي بطل الذهن منها اليه ومع هذا كان اراد
اعظم العقاب على الاطلاق لم يصدق الا على ما هو اشد انواع الكفر وان اراد
اعظم بالنسبة الى ما دونه صدق على كثير من المعاصي وان اراد بالنسبة الى الفسق
وقد فسروا الفسق بما يستحق به عقوبة دون عقوبة الكفر فدورا وبانروج من
طاعة الله بكبرية ومن الكبار ما هو كفر فلا يقاوله التعريف وان قيد الكبرية بغير الكفر
عاد الدور وبالجملة لا خفاء في اختلال هذا التعريف وخفاؤه وما قيل ان الكفر عند كل
طائفة مقابل لما فسروا به الايمان لا يستقيم على القول بالثلاثة بين المذتين اصلا ولا على
قول السلف ظاهرا (قال خاتمة ٤) قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمانه فان اظهر
الايمان خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن
الاسلام وان قال باليهن او اكثر خص باسم المترك لاتباه الشرك في الاولوية وان

(خاتمة) الكفار ان
اظهر الايمان خص
باسم المنافق وان كفر
بعد الاسلام فالمرتد
وان قال بتعدد الاله
فبالمشرك وان تدن
ببعض الاديان فبالكاف
وان اسند الحوادث
الى الزمان واعتقد
قدمه قبل الدهري
وان نقي الصانع
فبالعطل وان ابطن
عقائده ككفر
بالاخلاق فبالزندق
من

٣ ليس بكافر ما لم يخالف ما هو من ﴿٢٦٩﴾ ضروريات الدين كحدوث العالم وحشر الاجساد وقيل كافر وقال

الاستاذ تكفر من
اكفرنا ومن لا فلا
وقال قدماء المعتزلة
تكفر المجبرة والقائمين
بقدم الصفات وخلق
الاجمال وجهلاء هم
تكفر من قال بزيادة
الصفات وبجواز
الرؤية وبالخروج
من البار ويكون
الشروع والتساج
بخلقهم وارادته لنا ان
النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم ومن بعده
لم يكونوا يقتضون
من العقائد بيهون
على ما هو الحق فان
قيل فكذا في الاصول
المتفق عليها قلنا
لاشتمارها وظهور
ادلتها على ما يليق
باصحاب الجمل فديال
ترك البيان انما كان
اكتشاف بالتصديق
الاجالي اذ التفصيل
اتماجب عندملا حطة
التفصيل والا فكم
مؤمن لا يعرف معنى
القديم والحادث هذا
واكفار الفرق
بعضها بعضا مشهور

ومن

كان متديبا بعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني
وان كان يقول بقديم الدهر واستاد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت
الباري تعالى خصي باسم الممثل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم واظهاره شعار الاسلام يعطى عقائده ككفر بالاتفق خص باسم الزنديقي وهو
في الاصل منسوب الى زناد اسم كتاب اظهر به ذلك في ايام قياد وزعم انه تأويل كتاب
المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمونه انه بههم (قال المبحث السابع في حكم مخالفة
الحق من اهل القبلة ٣) في باب الكفر والايمن ومثناه ان الذين اتفقوا على ما هو من
ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا
في اصول سواها كسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وحواز
الرؤية وهو ذلك مما لا نزاع فيه ان الحق فيها واحد يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد
وبالقول به ام لا ولا افترا في كفر اهل القبلة الواط طول العمر على الطائفت باعتقاد
قديم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا يصدر شيء من موجبات
الكفر عنه واما الذي ذكرنا فذهب السبع الاخرى واكثر الاصل الى انه ليس بكافر
وبه يشعر ما قال الشافعي رحمه الله تعالى لاراد شهادة اهل الاهواء الانخطابية لاستحلالهم
الكذب وفي المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لم يكفر احدا من اهل القبلة
وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال يكفر المخالفين وقالت قدماء المعتزلة بكفر
القائلين بالصفات القديمة وبخلق الاعمال وكسفر المجبرة حتى حكى عن الجبائي
انه قال المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفر من شك في كفره فهو
كافر ودهم من بلغ الغاية في المخافة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات وبجواز
الرؤية وبالخروج من البار ويكون الشروع والتساج بخلقهم وارادته ومشيد وبجواز
اظهار المجبرة على يد الكاذب كلها كفر وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني يكفر
من يكفرنا ومن لا فلا واختيار الامام الرازي انه لا يكفر احدا من اهل القبلة ونسك
بانه لو وقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق في تلك الاصول لكان النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم ومن بعده يطالبون بها من آمن وبقشون عن عقائدهم فيها وفيهونهم
على ما هو الحق منها والاراد منقفا قطعا ثم فرق بينها وبين ما هو من اصول الاسلام
بالاتفق بان بعضها مشتهر كونه من الدين واشتمل عليه الكتاب بحيث لا يحتاج الى
البيان كحشر الاجساد وبعضها مما طهرت ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل حيث
يشارع اليها الافهام كحدوث العالم وانما طال الكلام فيها لازالة شكوك الفقهاء
الباطلون بخلاف الاصول اخلافة فان الحق فيها خفي يضطر الى زيادة نظر وتأمل
والكتاب والسنة قد يشتملان على ما يغفل مما رصنا لحجة اهل الحق فلو كانت مخالفة
الحق فيها كفر لاحتج الى البيان البتة ثم اجاب عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضا

المبحث الثامن حكم
المؤمن والكافر
والفاسق ماصر
والفاسق هو المخرج
من طاعة الله بارتكاب
الكبيرة او الاصرار
على المصيبة وقد
يقيد بعدم التأويل
احترافا عن اللفظ
واما استعمال ما هو
مقصية فطعنا
والاستهانة به فكفر
والمستدع هو من
خالف في العقيدة
طريقة اهل الحق
وهو كالفاسيق ولما
في حق الدين فحكم
المؤمن والكافر
والفاسق مذكور
في الفروع وحكم
النافق والزندقي
اجراء الاحكام وحكم
المستدع البعض
والاهانة والظمن
واللعن ومن المبطلين
من جعل المخالفة في
الفروع بدعة ومنهم
من زاد كل امر لم يكن
على عهد الصحابة
من

باجوبة مبنى بعضها على اخرق الاجماع ليس بكفر وان الاجماع لا يستقدبون اتفاق
المشبهة والمجسمة والروافض والمثاليه وبعضها على ان من لزمه الكفر ولم يقل به
قليس بكافر وبعضها على ان صاحب التأويل وان كان ظاهره البطلان ليس بكافر
وواقفه بعض المتأخرين من المعتزلة حذرا من شفاعته تكثير من تكاد تشهد الارض
والسماء بسلامهم وعن لزوم تكفير كثير من كبارهم لكن كلامهم يوجب بتكفير عظمه
اهل الاسلام والله عزير ذوانتقام ولقائل ان يجيب عن تمسك الامام بنع الملازمة
بان التصديق بجميع ما يابيه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اجبالا كاف في صحة الايمان
وانما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مخالفا في تكفير
المخالف فيها كحدوث الصالح فكم من مؤمن لم يعرف معنى المحدث والتقديم اصلا
ولم يحضر بباله حديث حشر الاجساد قطعنا لكن اذا لاحظ ذلك قلوم يصدق كان
كافرا (قال المبحث الثامن ٢) حكم المؤمن من انخلود في الجنة وحكم الكافر المخلود
في النار ويخص النافق بالدرك الاسفل وحكم الفاسق من المؤمنين المخلود في الجنة
اما ابتداء عوجب الغواو الشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف
المعتزلة والخوارج كما سبق والفاسق هو المخرج من طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة
وقد صرح بها بغير ان يقيد بعدم التأويل للاتفاق على ان الباغي ليس فاسق وفي معنى
ارتكاب الكبائر الاصرار على الصغار بمعنى الاكثار منها سواء كانت من نوع واحد
او انواع مختلفة واما استعمال المصيبة بمعنى اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت او كبيرة
وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها هينة ترك من غير مبالاة ونهري مجرى المباحات
ولاخلفه في ان المراد ما ثبت بقطعي وحكم المستدع وهو من خالف في العقيدة طريقة
السنة والجماعة بغير ان يكون حكم الفاسق لان الاخلال بالعقائد ليس بادون من الاخلال
بالاعمال واما فيما يتعلق بامر الدين فحكم المؤمن ظاهر وحكم الكافر باقسامه من
الحربي والذمي والكتاني والمرد مذكورة في كتب الفروع وحكم النافق والزندقي
اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد والتزير في غيره والامر
بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية على اختلاف في ذلك بين الفقهاء وحكم المستدع
البعض والعداوة والامراض عنه والاهانة والظمن واللعن وكراهية الصلوة
خلفه وطريقة اهل السنة ان العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة
ليست هيته ولا غيره وواحد لا شبه له ولا ضد ولا تد ولا نهاية له ولا صورة ولا حد
ولا يهل في شيء ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل
ولا الكذب ولا النقص وانه يرى في الآخرة وليس في حيز ولا جهة ماشاء كل وماليسأ
لم يكن لا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء كل المخلوقات بقضائه وقدره وادانه
ومشيئه لكن القابض منها ليست رضاه وامره ومحضه وان المعاد الجسماني وسائر ما ورد به

السمع من عذاب القبر والحساب والصراط والميزان وغير ذلك حق وان الكفار مخلدون
في النار دون الفاسق وان العفو والشفاعة حق وان اشراط الساعة من خروج الدجال
وياحوج ومأجوج وزول عيسى وطلوع النسي من مغربها وخروج دابة الارض
حق واول الانبياء آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم واول الخلفاء ابو بكر ثم عمر
ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيها بين عثمان وعلي
رضي الله تعالى عنهما والمشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر
الافطاة وهم الاشارة اصحاب ابي الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل
بن عبد الله بن بلال بن ابي ردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع من مذهبه الى السنة اى طريقة
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والجماعة اى طريقة الصحابة وفي ديار ماوراء النهر
المزبدية اصحاب ابي منصور المازبدي تليذ ابي نصر العياض تليذ ابي بكر الجرجاني
صاحب ابي سليمان الجرجاني تليذ محمد بن الحسن الشيباني ورجع الله وماريد من فرى
سمرقند وقد دخل الان فيها بين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كسنة التكوين
وسنة الاستنساخ في الايمان وسنة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين
لا ينجون احدهما الى البدعة والضلالة خلافا للباطنين المتصيين حتى ربما جعلوا
الاختلاف في الفروع ايضا بدعة وضلالة كما قول محل متروك التسمية عدا وعدم
نقض الوضوء بالحارج البص من غير السيلين وكجواز النكاح بدون الولي والصلاة
بدون الخاتمة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير ان يكون
في عهد الصحابة والتابعين ولادل عليه الدليل الشرعي ومن الجهلة من يجعل كل امر
لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يتم دليل على قبضه تمسكا بقوله عليه
الصلاة والسلام اما كم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يصل في الدين
ما ليس منه عصما الله من اتباع الهوى وثبتا على اقتفاء الهدى بالنبي وآله (قل الفصل

الرابع في الامامة ٢) لا نزاع في ان مباحث الامامة على الفروع التي يرجعها الى
ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات
وهي امور كلية تتعلق بها مصالح دينية اودنيوية لا يقتصر الامر بالبحصولها فيقصد
الشارع تخصيصها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا خفاء في ان ذلك
من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لا بد للامة من امام
يهي الدين ويقيم السنة ويصف للطلومين ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها
ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عدا لا حرا ذكر اجتهدا شجاعا ذاريا وكفاية سيما
بصرينا طهقر يسا فان لم يوجد من قريب من يستجمع الصفات المتبرة ولي كنان
فان لم يوجد فريحل من ولد اسماعيل فان لم يوجد فريحل من العجم ولا يشترط ان

٢ وهي دليمة عامة
في امر الدين والدنيا
خلافة عن النبي
صلى الله تعالى عليه
وسلم واحكامه
في الفروع الا انه لما
شاعت من اهل البدع
اعتقادات فاسدة مخلة
بكثير من النواهد
ادرجت مباحثها
في الكلام من

يكون لها سمياً ولا مصوماً ولا أفضل من بولي عليهم وتنفذ الأمانة بطرق أحدها
 بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتبصر حضورهم
 من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من قسائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع
 كفت بيعة والثاني اختلاف الإمام وعهده وحمله الأمر شورى بمنزلة الاختلاف
 إلا أن المختلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على أحدهم وإذا خلع الإمام نفسه
 كان كونه فينتقل الأمر إلى ولي العهد والثالث القهر والاستيلاء فإذا مات الإمام
 وتصدى للأمانة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واختلاف وقهر الناس بشوكته
 انقضت الخلافة له وكذا إذا كان قاسماً أو جاهلاً على الظاهر إلا أنه يصح بإفعل
 ولا يمتنع النقص أما ما يفرد بشرط الأمانة ويجب طاعة الإمام عالم يخالف حكم
 الشرع سواء كان طاعاً أو جاهلاً ولا يجوز نصب إمامين في وقت واحد على الظاهر
 وإذا ثبت الإمام بالقهر والقبلة ثم جاء آخر فقهره انزل وصار القاهر إماماً ولا يجوز
 خلع الإمام بلا سب ولو خلعوه لم ينفذ وإن عزل نفسه فإن كان لهجهز من القيام بالأمر
 انزل والأفلا ولا يسنزل الإمام بالنسبة والائتداء ويسنزل بالجنون والعجز والعم
 والحرس والمرضى الذي ينفيه العلوم قال إمام الحرمين وإذا جاور إلى الوقت فظهر
 طمعه وضمه ولم يعزل أجر من سوء صيحه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على
 ردعه ولو بشهر السلاح ونصب الحروب هذا ولكن لما شاعت بين الناس في باب
 الأمانة اعتقادات قاسدة واختلافات بل اختلافات باردة سيما من فرق الروافض
 والحوارح ومالت كل فئة إلى تعصبات تكاد تنفض إلى رفض كثير من قواعد الإسلام
 وتنفذ عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بأنه ليس للبحث عن
 أحوالهم واستحقاقهم وفضيلتهم كثير تعلق بأفعال المكلفين الحق المتكلمون هذا
 الباب بأبواب الكلام وربما ادركوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن أصول
 الصانع والنبوة والإمامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الإسلام والأمانة رئاسة
 عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي عليه الصلوة والسلام وبهذا القيد
 خرجت النبوة وتفيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رئاسة
 من جملة الإمام نائباً عنه على الإطلاق فإنها لا تتم الإمامة وقال الإمام الرازي هي
 رئاسة عامة في الدين والدنيا لشخص واحد من الأشخاص وقدره واحتراز من كل الأمة
 إذا عزلوا الإمام لمسه وكانه أراد بكل الأمة أهل الحل والعقد واعتبر بإستهم على
 من عداهم أو على كل من آحاد الأمة ومع هذا يرد عليه أن الوحدة من شرائط الإمامة
 لأمم قوماتها وفي السروط أكثره وعلى اشتراطها أدلة ويمكن أن يقال إنها بالقومات
 أشبه من جهة أنه لا يقال لجميع الأمة حيث تامة بخلاف الإمام الجاهل أو القاسق أو نحو
 ذلك وعلى هذا يدعي أن لا يقال لشخصين بإيعا الأمة أنهما إمامان فإن قيل الخلافة

٩ واجب على الخلق
مساعدتنا وعندنا
المعركة وعقلا عند
بعضهم وعلى الله
عند الشيعة وليس
بواجب اصلا عند
الجدات وحال ظهور
العدل عند الاصم
والظلم عند القوطي
لنا وجوه الاول
الاجماع حتى قدموه
على دفن النبي صلى الله
عليه وسلم الثاني انه
لا يتم الا به ما وجب
من إقامة الحدود وسد
الثغور وهو ذلك
بما يتعلق بحفظ نظام
الثالث ان فيه جلب
منافع ودفع مضار
لأنهم وذلك واجب
اجتماعا قيل ويتضمن
مضارا ايضا قلنا لا يبا
يها لقتلها فان قيل
قالاثة بعد الأئمة
المهديين على الضلالة
قلنا ضرورة فلا
معصية ولا ضلالة
الرابع وجوب طاعته
ومعرفته بالكتاب
والسنة وهو يقتضي
وجوب حصوله وذلك
نصبه من

من النبي عليه الصلوة والسلام انما تكون فحين استخلفه النبي عليه الصلوة والسلام
ولا يصدق التعريف على امامة البيعة ونحوها فضلا عن رتبة الثالث امام للامام قلنا
لوسلم فالاستخلاف اهم من ان يكون بوسط او بدونه (قال وفيه مباحث) لبيان وجوب
الامامة وشروطها وطريق ثبوتها ونبد من احكامها وتعيين الامام الحق بعد النبي
عليه الصلوة والسلام وامامة الأئمة الاربعة وتزويجهم في الفضيلة (قال المبحث الاول
نصب الامام ٩) بعد انقراض زمن النبوة واحب علينا مما عند اهل السنة وعامة
المعتزلة وعقلا عند الجاحظ والحيات والكشي وابي الحسين البصري وقالت الشيعة
والسجبة وهم قوم من الملاحة سموا بذلك لان متقدمهم قالوا الأئمة تكون سبعة
وعند السابغ وهو محمد بن اسماعيل توقف بعضهم عليه وجاوزوه بعضهم وقالوا الأئمة
تدور على سبعة فسموا كآلام الاسبوع وهو واجب على الله فندهم ليكون معانا في معرفة الله
تعالى وعند بعض الشيعة وهم الامامية ليكون لطفنا في اداء الواجبات العقلية واجتناب
المقاصد العقلية وعند بعضهم وهم الفلاة لتعليم الفلت واحوال الاخذية والادوية
والسوم والحرف والصناعات والمحافظة عن الآفات والمخافات وقالت الجدات قوم
من الخوارج اصحاب نجدة بن عويمر انه ليس واجب اصلا وقال ابو بكر الاصم من
المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج ويجب عند ظهور
الظلم وقال هشام القوطي منهم بالعكس اي يجب عند ظهور العدل لاظهار
شرايع الشرع لا عند ظهور الظلم لان الظلمة ربما لم يعطوه وصار سببا لزيادة
الفتن لنا على الوجوب وجوه الاول وهو المدة اجماع الصحابة حتى جسدوا ذلك
اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وكذا
عقب موت كل امام روي انه لما توفي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خطب ابو بكر
رضي الله عنه فقال ايها الناس من كان يمدح محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يسب
محمد فانه حي لا يموت لابد لهذا الامر من يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رجكم الله
فتبادروا من جانب وقالوا صدقت ولكن نطرق في هذا الامر ولم يقل احد انه
لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز
الجيوش للمجاهد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام
مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب الا بالابوة وكان مقدورا فهو واجب على امر
في صدر الكتاب لا يقال الامر باقامة الحدود كقطع السارق مثلا ان كان مشروطا
بوجود الامام لم يكن مطلقا فيلزم وجوبه كالامر بالزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب
وان لم يكن مشروطا به فظاهر لانا نقول فرق بين تنفيذ الوجوب وتعيين الواجب
فهنا الوجوب مطلق اي لم يقيد ولم يشترط بوجود الامام والواجب اعني
الأمور مشروطة وموقوف عليه كوجوب الصلوة السروطة بالطهارة واما

في الزكوة فالوجوب مشروط بمحصول النصاب حتى اذا انتفى فلا وجوب الثالث ان
 في نصب الامام استعجال منافع لا نفعي واستدفاع مضار لا ينفي وكل ما هو كذلك فهو
 واجب اما الكبرى فبالاجماع واما الصغرى فيكاد يلحق بالضرورة بل المشاهدات
 ويعدن العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان مازع السلطان اكثر ما يزعج
 القرآن وما يثتم بللسان لا ينظم بالبرهان وذلك لان الاحتجاج المؤدى الى صلاح
 العاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المقاسد ويحفظ المصالح وينع
 ما فسارح اليه الطباع ويقارح عليه الاطباع وكفالك شاهد ما يشاهد من امتلاء الفتن
 والابتلاء بالحق لمجرد هلاك من يقوم بحماية الجورة ورعاية البيضة وان لم يكن على
 ما ينبغي من الصلاح والسادد ولم يخل من شائبة شر وفساد ولهذا لا ينظم امر
 ادنى اجتماع كرفة طريقي بدون رئيس يصدر عن من رآه ومقتضى امره ونهيه
 بل ربما يجرى مثل هذا فيما بين الحيوانات الجمة كالتحلل لها عظم يقوم مقام الرئيس
 ينظم امرها به مادام فيها واذا هلك انتشرت الافراد اقتسار الجراد وشاع فيما
 بينها الهلاك والفساد لا يقال فعالية الامر انه لابد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به
 الطام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياستها جميع الناس وسهولها امر الدين
 على ما هو المعبر في الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى
 صلاح الدين والدنيا يتقرر الى رئاسة طامة فيها اذ لو تعدد الرؤساء في الصقاع
 والباق لادى الى منازعات ومخاضات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتضت
 رياسته على امر الدنيا لقات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاله والعمدة
 العظمى واما الكبرى فبالاجماع هندنا وبالضرورة عند القائلين بالوجوب العقلي
 واعتراض صاحب تلخيص المحصل بان بيان الصغرى عقلي من باب القبح والحسن
 وليس من مذهبكم والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى التعرض للاجتماع
 مدعوع بان كون الشيء صلاحا او فسادا ليس في شيء من متنازع الحسن والقبح
 وكون دفع الضرر واجبا بمعنى استحقاق تاركة العقاب عند الله تعالى ليس بواضح
 فضلا عن الاوضح ولا ينبغي ان يخفى مثل هذا عليه ولا ان يكون الرجل العالم العلي في هذه
 الغاية من الشغف بالاعتراض لا يقال لاجتماع على الوجوب انما هو اذا لم يتضمن
 مضرة مثل المضرة المتدفة او فقتها وهما نصب الامام يتضمن مفسد لا يضبطها
 المد والاحصاء لما في الآراء من اختلافات الالهواء وفي الطماع من الاستنكاف
 عن تسلط الاكفاء والالسان قليل البقاء على ما عليه من الاهتداء وصلاح الاقتداء
 فتقبل التعوس الى الالباء والاستعصاء ويظهر الفساد ويكثر البغي والعدا ويهلك
 الحرث والنسل ويذهب الفرع والاصل وكفالك شاهد ما تسمع من قصص
 اقتضاء خلافة عثمان رضي الله تعالى عنه الى ابتداء دولة بني العباس لانا نقول مضاره

عقلا بان فيه دفع الضرر فيصيب قلنا لا بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقوبة متى ٢ وفي وجوبه على الله بانه
لطف يحصل للمعرفة مقرب من الطاعة ﴿٢٧٥﴾ بعد عن العصية ورد بين مقدمتي التماس كيف وفيه مفاسد

نفساً من اختلاف
الاراء عليها الى الاية
من امثال الكفاءة
وايضاً فعل الطاعة
وترك العصية مع عدم
الامام اشق وأقرب
الى الاخلاص وايضاً
لا يصير لطفنا بل خلفهم
معصومين لطف
والقول بانه منفعة
خالصة ولطف
لا يحصل بالفسخ
وايضاً لا لطف في
ظهوره وانهم
لا يصبون على قيل مجرد
الوجود لطف راجع
لغشوق الظهور
وتصرفه الظاهر
لطف آخر فوه الباد
بسوء اختيارهم
حيث اضاعوه اخافوه
وزكوا نصرته قلنا
فيكن احتمال الوجود
والحكم بانه يوجد
ولو بعد حين فان
الخوف من جود
مرتب بعزلة الخوف
من ظهوره مقرب
ونبغي ان يظهر
للاولياء الذين قضوا

بالنسبة الى منافعه ومفاسده بالاضافة الى مصالحه بما لا يصبى بكثرة ويخلق بالمدم
في قلته فان قيل لو وجب نصب الامام لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار على ترك
الواجب لانقاذ الامام المتصف بما يجب من الصفات سيما بعد انقضاء الدولة السياسية
ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضو منا
وقد تم ذلك بخلافة على رضى الله تعالى عنه وخاوية ومن بعده ملوك وامراء لا ائمة
ولا خلفاء والا لزم منتف لان ترك الواجب عصية وضلالة والامة لا يجمع على
الضلالة قلنا انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا يجزى واضطرار
والحديث مع انه من باب الاحاد يحتمل الصرف الى الخلافة على وجه الكمال وههنا
بحث آخر وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائطه وابع طائفة من اهل المل والعقد
فرشاً فيه بعض الشرائط من غير مفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة
بها يتصرف في مصالح العباد وينتد على النصب والزل لمن اراد هل يكون
ذلك اتياء بالواجب وهل يجب على ذوى الشوكة العظيمين ملوك الاطراف المتصفين
بمسن السياسة والعدل والا نصاب ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا لديه
كسائر الرعية وقد تشكك بمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر
منكم وقوله صلى الله عليه وسلم مات من مات يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان
وجوب الطاعة والمعرفة يقتضى وجوب الحصول واما انه لا يجب علينا عقلاً ولا على الله
اصلاً فظاهر من بطلان الاصلين (قال قالوا اخرج القائلون بوجوده ٣) علينا عقلاً
بان فيه دفع الضرر واحب عقلاً كاجتناب الطعام المسموم والجدار المسرف على السقوط
ولو طاقنا نعم بمعنى كونه من مقتضيات العقول والمعادات وملايمانها والكلام في
الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله تعالى وهو ممنوع ههنا واختصوا
على عدم وجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله في الجنة منتهجهم بانه لو وجب
على الله تعالى لما خلا زمان من الارمنة من امام ظاهر فاهر جامع لشروط الامامة قاطع
لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام والارام
ظاهر الانتفاء (قال اخرج القائلون ٤) بوجوب نصب الامام على الله تعالى بانه لطف
من الله في حق العباد امام عند الملاحدة فليكن كتابه من تحصيل المعرفة الواجبة اذ نظر
العتل غير كاف في معرفة الله تعالى واما عند الامامية فلانه اذا كان لهم رئيس فاهر
بمنهم من المخفورات ويحكمهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى لطائف وابعد من
المعاصي منهم بدونه والطف واجب على الله لما سبق والجواب اجمالاً منع المقدمتين
والقدح في مورد لاثباتهما على ما سبق من حال الكبرى وتفصيلاً انه انما يكون لطفنا

في محبته وانفكاره الاعار ويزلو المصح والاموال ونحن نقطع بانضاض ذلك حاد وهم حقيقة من

إذا خلا من جميع جهات القبح وهو ممنوع والسند ما مر مع وجوه آخر مثل أن ادله
 الواجب وزك القبح مع عدم الامام أكثر ثوابا لكونهما اشق وقرب الى الاخلاص
 لاحتمال انتفاء كونها من خوف الامام وايضا فانما يجب لو لم يتم لطف آخر مقسده
 كالمصلحة مثلا فلم لا يصرح ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام
 والقول باننا فعل قطعا ان اللطف الذي يحصل بالامام لا يحصل بغيره مجرد دعوى وبما
 تعارض باننا فعل قطعا مجازا حصوله لغيره وهذا كدعوى القطع بانتفاء الفساد في نصب
 الامام وكونه مصلحة خالصة وايضا انما يكون منقضة ولطفا واجبا اذا كان ظاهرا
 قاهرا زاجرا عن القبايح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم
 عندهم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب واجاب
 الشيعة بان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم تصرف على ما نقل عن علي كرم الله
 وجهه انه قال لا تملوا الارض من امام قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا
 مغفورا فلا يبطل جميع الله وبنائه وتصرفه الطاهر لطف آخر وانما عدم من جهة
 العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففتوا اللطف على انفسهم ورد
 او لا باننا لانسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد
 وجوده كان دائما متخافا ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبايح قلنا مجرد الحكم بظهوره بوجه
 في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا تزجر عن القبح خوفا من حاكم من قبل
 السلطان مخفف في القرية بحيث لا اثر له كذلك يزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله
 اليها السنة متى شاء وليس هذا خوفا من المدوم بل من وجوده متقرب كان خوف الاول من
 ظهوره متقربا ثانيا بما ينبغي ان يظهر لاوليائه الذين يذلون الارواح والاموال على محضه
 وليس عندهم منه الابجد الاسم فان قيل له ظهر لهم وانتم عنه فاطلون فلما عدم
 ظهوره لهم من العاديات التي لا ارباب فيها لافل كعدم بحر من المسك وجبل من
 الباقوت ولوسم فالاولياء اذا عرفوا من انفسهم انه لم يظهر لهم توجه الاشكال عليهم
 (قال احييت الحوايج) القائلون بعدم وجوب نصب الاماء احتجوا بان في نفسه
 اثاره الفتنة لان الاهواء متضادة والارادة متباينة فيميل كل حزب الى واحد ونهج الفتنة
 وتقوم الحروب وما هذا شأنه لا يجب بل كان ينبغي ان لا يجوز لان احتمال الاتفاق على
 الواحد او تعينه وتفرده باستجماع السرايط اوترححه من بعض الجهات منع الامتناع
 ووجب الجواز والجواب ان اعتبار الترحيح كما قيل يقدم الاعلم ثم الاورع ثم الاسن
 او انعقاد الامر واستداد طريق المخالفة بمجرد بيرة البعض ولو واحدا يدفع الفتنة
 مع ان فتنة الزعاع في تعيين الامام بالنسبة الى مفسد عدم الامام ملحقة بالعدم لا يقال
 الاحتجاج المذكور على تقدير تمامه لا يفتي الوجوب على الله ولا على النبي صلى الله
 عليه وسلم بالنسب ولا على الامام السابق بالاستخلاف لا بانقول المقصود نفي ما راه

٤ بان في نصبه اثاره
 الفتنة لان الاهواء
 مختلفة ربما لا تتفق
 على واحد ورد بان
 اعتبار جهات
 الترجيح وحرمة
 المخالفة بعد يمة
 البعض تدفع الفتنة
 ولوسم فتنة عدم
 الامام اشد من

٤ التكليف والحريّة
والذكورة والعدالة
وذلك ظاهر وزاد
الجمهور النجاسة
ليتم الحدود ويقاوم
الخصوم والاجتهاد
يقوم بمصالح الدين
وإصابة الرأي ليقوم
الأمور وكونه قريشياً
لقوله صلى الله عليه
وسلم الأئمة من قريش
الولاية من قريش
قدموا قريشاً ولا
تقدموها وخالف
الموارحوا أكثر المعتزلة
لقوله صلى الله عليه
وسلم أطبوا ولو أمر
عليكم عبد حبشي
أجده ولاه لا هرة
بالسب في مصالح الملك
والدين ورد بمحمل
الحديث على غير
الامام جعاب بن الأداة
وبأن اشرف الانساب
أثراً في جمع الآراء
بذل الطاعة ولا
أشرف من قريش سيما
وقد ظهر عنه خير
البداء نعم إذا لم يتقدم
على اعتبار الشرائط
جار الاتفاق لأحكام
المتعلقة بالأمم على كل
ذي شوكة نصب أو
استولى من

الجمهور من الوحوب على العباد إذا لم ينصب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يستخلف
الامام السابق (قال المصنف الثاني ٣) يشترط في الامام ان يكون مكلفاً حراً ذكراً عادلاً
لان غير العاقل من الصبي والمعتوه قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغي والعبد مشغول
بخدمة السيد لا يفرغ للامور يستحق في عين الناس لا يهاب ولا يبتذل امره والنساء
ناقصات عقل ودين متوعات من الحروب الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب والفاسق
لا يصلح لامر الدين ولا يوثق بأوامره ونواهيهِ والطالم يخل به امر الدين والدنيا
وكيف يصلح للولاية وما والي الا لدفع شره اليس يجرب استعطاء الدب واما الكافر
قاصر ظاهر وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعاً ثلاثاً من إقامة الحدود ومقاومة
الخصوم مجتهداً في الأصول والفروع ليتكمن من القيام بامر الدين ذارأى في تدبير
الامور ثلاثاً يخط في سياسة الجمهور ولم يشترطها بعضهم اذرة اجتماعها في المصنف
وجواز الاكتفاء فيها بالامتانة من الغير بان يفرض امر الحروب ومباشرة الخطوب
الى السجستان ويستحق المجتهدون في امور الدين ويستسبر أصحاب الآراء الصائبة
في امور الملك واتفقت الامة على اشتراط كونه قريشياً اي من اولاد نضر بن كنانة خلافاً
للموادج واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع اما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام الأئمة
من قريش وليس المراد امامة الصلوة اتفاقاً فتمت امامة الكبرى وقوله صلى الله
عليه وسلم الولاء من قريش ما طاعوا الله واستقاموا الامره وقوله صلى الله عليه وسلم
قدموا قريشاً ولا تقدموها واما الاجماع فهو انه لما قال الانصار يوم الشفة ما لمير
ومنكم امير منهم او بكر رضى الله تعالى عنه لعدم كونهم من قريش ولم يسره عليه
احد من الصحابة فكان اجاباً اخرج المتألف بالنقول والمقول لما المقول صلى الله
عليه وسلم أطبوا ولو أمر عليكم عبد حبشي احدث واجيب بان ذلك في غير الامام من
الحكام جعاب بن الأداة ولما المقول فهو انه لا عبرة بالنسب في القيام بمصالح الملك والدين
بل للعلم والتقوى والبصيرة في الامور والخبرة بالصالح والقوة على الاهوال وما شبه
ذلك واجيب بالنسب بل ان اشرف الانساب وعظم قدرها في النفوس اثرها في اجتماع
الآراء وتأييد الاهواء وبذل الطاعة والانتقاد واطهار آثار الاعتقاد ولهذا شاع
في الاعصار ان يكون الملك والسياسة في قسمة مخصوصة واهل بيت معين حتى يرى
الانتقال عنه من الخطوب العظيمة والاتفاقات الجبيرة ولا يبقى ذلك من قريش الذين
هم اشرف الناس سيما وقد اقتصر عليهم حتم لرسالة واهسرت منهم الشريعة
الباقية الى يوم القيامة واما اذا لم يوجد من قريش من يصلح لذلك ولم يتقدم على
نصبه لامتياز اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة فلا كلام في جواز تقلد
القضاء وتنفيذ الاحكام وإقامة الحدود وجمع ما يتفق بالامام من كل ذي شوكة كما ذا
كان الامام لقريش فاعفاً واجاراً او جاهلاً فضلاً ان يكون مجتهداً وبلجلة مبنى ما ذكر

ان يكون له هاشميا بل هو باطنا بكل امر حتى القبيات قولاه ٢٧٨ حجة مع مخالفة الاجماع وان يكون افضل

في باب الامامة على الاختيار والاقتدار واما عند البحر والاضطرار وامتلاء الظلمة والكسار والتجور ونسب الجارية الاشرار فقد صارت الراسة الدنيوية اقلية ونبه عليها الاحكام الدينية المتوسطة بالامام ضرورة ولم يبا بمدم السلم والمدالة وسائر الشرائط والضرورات ترجح المظهورات والى الله المشكى في الثابتات وهو المرجح لكشف الملمات (قال واشترطت الشيعة ٤) امور احدها ان يكون هاشميا اى من اولاد هاشم بن عبد مناف اى عبد المطلب وليس لهم في ذلك شبهة فضلا عن حجة واما قصدهم نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ومنهم من اشترط كونه علويا قيا خلافة بنى العباس وكفى باجاء المسلمين على امامة الائمة الثالثة حجة عليهم ومنها ان يكون طالبا بكل الامور وان يكون مطلقا على القبيات وهذه جهالة تفرد بها بعضهم ومنها ان يكون افضل اهل زمانه لان فبح تقديم الفضول على الافضل في قامة قوانين الشريعة وحفاظ حوزة الاسلام معلوم لا محالة ولا ترجيح في تقديم الساوى وتقل مثل ذلك من الاشرى حتى لانفذ امامة الفضول مع وجود الافضل لان الافضل اقرب الى اتقياء الناس له واجتماع الآراء على متابعتها ولان الامامة خلافة من النبي صلى الله عليه وسلم فيجب ان يطلب لها من له رتبة اعلى قياسا على النبوة ولوجب بان القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله ممنوع وبمعنى عدم ملائمة تجارى العقول والعادات غير مفيد مع انه ايضا في حيز النفع اذ ربما يكون الفضول اقدر على القيام بمصالح الدين والملايك ونصبه اوفق لا تنظام حال الرعية واوفق في انتفاع الفتنة وهذا بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فانه يبعث من العلم الحكيم الذي يختار من يشاء من عبادته لنبوته وبوصى اليه بمصالح الملك والملة ويراها لانتليخ ما اوصى اليه بمشيشه فهدل ذلك قطعا على افضليته واليه الاشارة بقوله تعالى اني يهدي الى الحق احق ان يقع امن لا يهدي الا ان يهدي فالحكم كيف يحكمون وقد يخرج بمواز تقديم الفضول بوجوه الاول اجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة لبعض الراشدين مع ان فيه من هو افضل منه الثاني ان عمر رضي الله عنه جعل الامامة شورى بين ستة من غير نكير عليه مع ان فيه عثمان وعليهما افضل من غيرهما اجابا ولو وجب تعيين الافضل لئيهما الثالث ان افضلية امر حتى قما يطلع عليه اهل الحل والعقد وما يقع فيه النزاع ويتشوش الامر واذا انصفت تعيين الافضل تمس في اقل فرقة من فرق الفاضلين فكيف في قرينة مع كثرتهم وتفرقهم في الاطراف وانت خير بان هذا وامثاله على تقدير تمامه انما يصلح للاحتجاج على اهل الحق دون الروافض فان الامام عندهم منصوب من قبل الحق لامن قبل الحق (قال وان يكون معصوما) من معظم الخلافات مع السيرة اشترطهم ان يكون الامام معصوما وقد صرفت معنى العصمة وانها لا تنافى القدرة على المصيبة

بالحل زمانه لان تقديم الفضول قبح مثلا ونقل عن الاشرى نصيلا لترض نضبه وقياسا على النبوة ورد بالفتح في قاعدة القبح مع ان تقديم الفضول بما يكون اصلح والبعث من قبل الحكيم العلم فيضار الافضل بل يحصل الافضلية بالبعث وقد يخرج لتقديم الفضول بالاجماع بعد الخلفاء وباشورى وبغناه الافضلية من انطلق في الاغلب من بوجوه الاول القياس على النبوة بجامع امامة الشريعة وحماية البضنة ورد نصب الامام الى العباد الذين لا طريق لهم الى معرفة عصمته بخلاف النبي والنبي واجب الاتباع من غير تردد ورجوع الى احد فقدم عصمته فيما يتعلق بالشرعية وبما يقضى الى الاخلال وبغير عن الاتباع بخلاف الامام الثاني انه واجب الطاعة بالص

انه واجب الطاعة بالص والاجماع فالولم يجب عصمته لجواز كذبه في بيان الطاعات والمعاصي فيلزم وجوبه (بل)

٧ اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية ورد بانها اطاع فيما لا يخالف الشرع ويكفي في لوثوق به العلم والمداولة والاسلام ولا يتبع عند مخالفته والمرجحة الى العهد الثالث ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس والتأثير فلا ينال عهد الامامة بالنسب والاجماع ورد بان عصيته لا يوجب العصيان فضلا عن الظلم الذي هو اخص على ان المراد في الآية عهد ﴿ ٢٧٩ ﴾ النبوة والاجماع عندكم ليس بصحة ما لم ينقل على قول

المعصوم فاست
المعصية به دور الرابع
انه انما يحتاج اليه
لجواز الخطأ علينا
فلجواز عليه لا يقتصر
الى امام آخر ويقتل
ورد بان وحب
نصبه شرعي الاجماع
لا يقتضي لجواز الخطأ
ولو سلم فاصحاح
لا يخصص ولو سلم
ففي السلم والصدالة
ومراجعة الكتاب
والسنة وعلما الامة
غنية عن المعصية
الخامس انه شرع
حافظا فلو جاز
خطاؤه لصار اقضا
ورد بان حافظ الادلة
 والاجتهاد بالاذات
فقد الخطأ والمعصية
يرد ويصدر الشرع
لا يقتض ولا يقتض
السادس انه لو اقدم
على المعصية فاما ان

يلزم ما يستلزمها واحتج اصحابنا على عدم وجوب المعصية بالاجماع على امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع الاجماع على انهم لم يجب عصيتهم وان كانوا معصومين بمعنى انهم منذ آمنوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصي مع التحكك منها وحاصل هذا دعوى الاجماع على عدم اشتراط المعصية في الامام والافليس للاجماع على عدم وجوب عصمة الشخص كثير معني وقد يخرج كثير بان المعصية مما لا يزيل للامام الى الاطلاع عليه فاجاب نصب امام معصوم يعود الى تكليف ما ليس في الوسع وفي انتهاض الوجهين على الشيعة نظرا والظاهر انه لا حاجة الى الدليل على عدم اشتراط وانما يحتاج اليه في الاشتراط وقد اجبوا بوجوه الاول التماس على النبوة بجميع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام وحماية حوزة الاسلام ورد بان التي مبعوث من الله مقرون دعواه بالمجرات الباهرة الدالة على عصيته من المكذب وصائر الامور المحللة بمرتبة النبوة ومنصب الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى المباد الذين لا يزيل لهم الى معرفة عصيته واستقامة سريرة فلا وجه لاشتراطها وايضا النبي يأتي بالشرعية التي لا علم لغيره بها الا من جهته فلو لم يكن معصوما من الكذب في بليغها والفسق في تعاطيها وقد لزمتا امتنا فيما امر ونهى واعتقاد اباحة ما جرى عليه ومضى لكائن المجزئة التي اعلمها الله تعالى لصحة الرسالة والهدى وانتظام امر الدين والدنيا مضطية الى الضلالة والردى واختلال حال العاجلة والعقبى الثاني ان الامام واجب الطاعة بان الله والاجماع قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب المعصية والاجماع ان يكذب في تقرير الامر والواهي وينهى عن الطاعات ويأمر بالمعاصي فيلزم وجوب اجتناب اطاعة وارتكاب المعصيان واللازم ظاهرا البطلان والجواب ان وجوب طاعته انما هو في ما لا يخالف الشرع شهادة قوله تعالى فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ويكفي في عدم كذبه في بيان الاحكام العلم والعدالة والاسلام وهذا ما يقتل انما يجب عصيته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله واما اذا كان لكونه حكم الله ورسوله فيكني العلم والعدالة كالفاضي والوالي بالنسبة الى الخلق والشاهد بالنسبة الى الحاكم والمعنى بالنسبة الى المقلد وامثال ذلك على ان الاجماع عند الشيعة انما يكون حجة لامتة له على قول

يجب الانكار عليه فيضاد وجوب اطاعته اولا فيما لا خلاف فيام الادلة ورد بان وحب طاعته انما هو فيما لا يخالف الشرع السامع له لا طريق الى نقل الشريعة مدى الايام الا بصحة الامام اذ قد لا يوجد اهل التواتر في كل من الاحكام ورد بان الظن كاف في البعض فيكني الآحاد والتعني الى اهل التواتر او الاجماع متى

المعصوم ثابتة المعصية به دور الثالث ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على
 النفس او على الغير ولا شيء من الظالم باهل للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين
 والمراد عهد الامامة بقرينة السياق وهو قوله تعالى انى جاءك لئلا تنال عهدى
 ومن ذريتي والجواب ان غير المعصوم اى من ليس له ملكة المعصية لا يلزم ان يكون
 حاميا لعمل فضلا ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم وليس كل ظالم ظالما على
 الاطلاق ولوحظ فدلالة الآية على صدق الكبرى لاني لجواز ان يكون المراد عهد
 النبوة والرسالة على ما هو رأى اكثر المفسرين مع لا يبعد اثباته بالاجماع وفيه
 حاصر الرابع ان الامة انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطأ عليهم في العلم والعمل ولذلك
 يكون الامام لطفهم فلو جاز الخطأ على الامام لوجب له امام آخر ويسلسل وشبه
 ذلك بانتهاء ملكه الممكنات الى الواجب للتلازم التسلسل والجواب ان وجوب
 الامام شرعى بمعنى انه اوجب علينا نصبه لاعتقلى مبنى على جواز الخطأ على الامة
 كما علم لان في الشريعة القائمة الى القيامة فتدبره لولا ايجاب الشارع والضرر
 للظنون من عدمه يدفع بعلمه واجتهاده وظاهر عدالة وحسن اعتقاده وان لم
 يكن معصوما لارى ان الخطأ حار على المعصوم ايضا لما عرفت من ان المعصية
 لا تزيل المحنة وان لم يدفع ذلك فكفى بغير الامم وعلماء النزع ما عدا افعا الخامس
 انه حافظ للشرعية فلو حاز الخطأ عليه لكان ناقضا لها لا حافظا فبعدد على
 موضوعه بالنقض والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع
 الامة واجتهاده الصحيح فالخطأ في اجتهاده او اوارتك معصية فالاجتهاد ون
 ردوين والآخرون بالمعروف يصدون وان لم يغلوا ايضا فلا نقض للشرعية
 القوية ولا نقض على الطريقة المستقيمة السادسة انه لو اقدم على المعصية فاما
 ان يجب الانكار عليه وهو مضاد لوجوب اطاعته الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله
 واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فيلزم اجتماع الضدين واما ان لا يجب وهو
 خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة اما هو فيما لا يخالف النزع
 واما فيما يخالفه فارد والانكار وان لم يفسر فمكوت عن اضطراب السامع انه لا بد
 للشرعية من ناقل ولا يوجد في كل حكم حكم اهل التواتر معنا الى انقراض العصر
 فليبقى الا ان يكون اماما معصوما عن الخطأ والجواب ان الظن كاف في البعض
 بقول بطريق الاحكام من الثقة واما القطعى قال اهل التواتر اوجع الامة وهم
 اهل عصمتهم خطأ فلا حاجة الى معصوم بالمعنى الذى قصدتم وليت شئى بامى طريق
 نقلت الشرعية الى الشيعة من الامام الذى لا يوجد منه الا لاسم (قال واما شرائط ٧)
 قد اشترط العلامة من الروايع ان يكون الامام صاحب مجة عالما بالعقود ومجيب اللغات
 ومجيب الحرف والصناعات ويطبايع الاغذية والادوية ومجيب البر والبحر والسماء

٧ واما اشتراط
 المجزوءات بالمقتنيات
 والنسب والحرف
 والصناعات ويطبايع
 الاغذية والادوية
 ومجيب البر والبحر
 والسماء والارض
 فمن المراتب متى

٢ البعث الثالث الامامة ثبتت عند اكثر ائمة باختيار الحل والعقد وان قلوا الاجماع على امامة ابي بكر من غير نص ولا توقف الى اتفاق الكل وعلى اشتغال العصبة بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبعد عثمان رضى الله تعالى عنه بالبيعة والاختيار من غير تكبر وخافت الشيعة بوجوه الاول ان من الشروط ما لا يملك اهل البيعة كالصحة والافضلية والبلد بالدين كله قلنا في ٢٨١ هـ لو سلم الاشتراط فالظن كافى الثاني ان ابي الهيثم تولى مثل

الشهادة والاحتساب

فهذا اول قلنا لو سلم

فلوجود الامام الثالث

ان في ذلك ثارة الفتنة

كافى زمن على رضى الله

تعالى عنه ومعاوية

قلنا الكلام فيما اذا

اذعنوا للحق واعتبروا

جهلت الترجيع ولو سلم

فتنة صدم الامام

انصاف ذلك اذ

التقدير عدم النص

والافلا اختيار عليه

الرابع ان يختار اهل

البيعة يكون خليفة

منهم لامن الله ورسوله

فانهم دليل الشرح

على ان من اختاروه

فهو خليفة لله ورسوله

للمام اذا عقد اهلا

لاهلين ولم يعلم سبق

لزم خلوا الزمان عن

الامام اذا سبيل الى

تصحيحهما ولا

اطالهما ولا تعين

الصحيح منهما ولا

والارض وهذه خرافات منقضية الى نفي الامام ورفض الشريعة والاحكام (قال
البعث الثالث ٢) في طريق ثبوتها انفق الامامة على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد
صلاحه للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لابد من امر آخر به تنفذ لامامة وهي
طرق منها متفق عليه ومنها يختلف فيه فليختلف فيه الردود الدعوة بان يبين الظلمة
من هو اهل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه قلنا به غير
الصالحية من الزيدية ذاهبين الى ان كل طائفة خرج شاعرا لبيغها داعيا الى سبيل
ربه فهو امام ولم يوافقهم على ذلك الاجباين واليختلف فيه القبول عندنا وعند المعتزلة
والخوارج والصاحبة خلافا للشيعة هو اختيار اهل الحل والعقد ويمتص من غير ان
يشترط اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود بل ينقد بعد واحد منهم ولهذا لم يرتفع
ابو بكر رضى الله تعالى عنه الى اقتدار الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه احد وقال عمر
رضي الله تعالى عنه لابي حبيبة ايسبك ذلك يا ايها فقال اتقول هذا واوبكر حاضر
فبايع ابا بكر وهذا مذهب الاشعرى الا انه يشترط ان يكون العقد بمشهد من الشهود
ثلاثة يدهي آخره عقد عند اسرا متقدما على هذا العقد وذهب اكثر المعتزلة الى
اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من امر السورى لنا على كون البيعة
والاختيار طريقا اما الطريق اما النص واما الاختيار والنص منقذ في حق ابي بكر
رضي الله تعالى عنه مع كونه اما بالاجماع وكذا في حق على عند التحقيق وايضا
اشتغل العصبة رضى الله تعالى عنه بعد وفاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومقتل
عثمان رضى الله تعالى عنه باختيار الامام وعقد البيعة من غير تكبر فكان اجماعا على كونه
طريقا ولا عبرة بخلاف الشيعة بعد ذلك اخذت الشيعة بوجوه الاول ان الامام يجب
ان يكون معصوما افضل من رعيته عالما بالامر الدين كله ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار
وردمع القدمين فقد سبق عدم اشتراط الامور وعلم بالضرورة حصول الظن لاهل
الحل والعقد بالصفات المذكور الثاني ان اهل البيعة لا يقدرون على تولية مثل القضاء
والاحتساب ولا على التصرف في فرد من احوال الامنة فكيف يقدرون على تولية الرياسة
الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف في امر الدين والدنيا لكافة الامنة ورد بمنع
الصخرى فان الحكم جار عندنا والشاهد يجعل القاضي قادرا على التصرف في الغير

نفس ثلث قلنا بل يرجح احدهما (٢٦) (في) او يصح ثالث ولا فساد السادس انه صلى الله تعالى عليه
وسلم لم يكن ترك الاستخلاف في ادنى غيبة ولا لبان في ادنى مباحث الى فكيف في غيبة الوفاة وفي اساس الهجمات
الساع ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اراد بائنه من الاب لولده فكيف ترك الوصية لهم الى احد الثامن قوله
تعالى اليوم اكملت لكم دينكم والامامة من معصومات امر الدين فكيف نهى قلنا التفويض الى اختيارهم

٦ واجتهادهم نوع
اختلاف وتوصية
واكمال من

ولوسلم فذلك لو حو من اليه التولية وهو الامام ولا كذلك اذا مات ولامام غيره اثبت
ان الامامة لارادة الفتن واثباتها بالبيعة مظنة تارة الفتن لاختلاف الاراء كما في زمن علي
رضي الله تعالى عنه ومعية فتعود على موضوعها بانقضاء وردبانه لافتنة عند الاقياد
للفتن فان جهات الترجيح من سبق وغيره معلومة من الشريعة وزراع معاوية لم يكن
في امامة علي رضي الله تعالى عنه بل في انه هل يجب عليه بيعته قبل الافتصاص من قتلة
عثمان واما عند النزاع والاستيلاء فانفتحة فائمة ولومع قيام الص ولوسلم فالكلام فيما
اذا لم يوجد النص ادلاعية بالبيعة والاختيار على خلاف ماورد به الص ولاخفاء
في ان الفتنة السائلة من عدم الامام اصناف فتنة الزراع في آيينه الرابع ان الامامة
خلافة الله ورسوله فتوقف على استحقاقهما بوسط او لا بوسط والثابت باختيار
الامة لا يكون خلافة منهما بل من الامة وردبانه لما قام الدليل من قبل السارح
وهو الاجماع على ان من اختاره الامة خليفة لله ورسوله كان خليفة سقط
ماذكرتم الا ترى ان الوجوب بشهادة الساهد وقضاء القاضي وقنوى المفتي
حكم الله لا حكمهم على ان الامام وان كان ما شاء الله فهو نائب للامة ايضا لحامس
ان القول بالاختيار يؤدي الى خلو زمان عن الامام وهو باطل بالانفاق وذاك فيما
اذا عقد اهل بلدتين مستعدين ولم يعلم السبق فانه لا يمكن الحكم بصحتها لاحتمال المفارقة
ولا فسادها لاحتمال الابق ولا تمنع الصحيح اعدام الوقوف وحبث لا يمكن نصب
امام آخر لاحتمال كونه ثانيا وردبانه بصحب امام بعدم العلم بوحود الامام على انه يمكن
الترجيح بمجهله السادس ان سيرة النبي صلى الله تعالى عليه وطريقته صلى الله تعالى عليه
الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد في قية مدة قليلة ولا البيان في ادنى ما
يحتاج اليه من الفرائض والسنن والآداب حتى في امر قضاء الحاجة ومسح الخلف
ومحو ذلك فكيف يزك الاستخلاف في غيبة الوفاة والبيان فيما هو من اساس المهمات
والجواب ان ذلك مجرد استبعاد على ان التفويض الى اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد
ارباب اولى الالباب نوع استخلاف وبيان كما في كثير من فروع الايمان السامع ان النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم كان لامته عملة اب الشقيق لاولاده الصغار وهو لا تترك الوصية
في الاولاد الى واحد يصلح لذلك فكذا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في حق الامة الثامن
قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واحفاء في ان الامامة من معطيات امر الدين فيكون
قد بيناها واكلها امانا في كتابه واما على لسان نبيه والجواب عنها بمثل ما سبق (قال
خاتمة ٦) فصل عقد الامامة بما يؤول به مقصود الامامة كالردة والحرز المطبق
وصيرورته اسير الارجى خلاصه وكذا بالارض الذي عليه العلوم والمعنى والصميم
والحرس وكذا بمخلفه نفسه لغيره من القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل
استمره في نفسه وعليه يحمل حلق الحس رضي الله تعالى عنه نفسه واما خله لنفسه فلا

٦ عقد الامامة فصل
بما يؤول بمقصودها
كالردة والجنون
وبعض الامراض
ومخلفه نفسه بسبب
وبانقله عليه اذا صار
اماما بالقلبة واختلف
في خله عنه بلا
سبب وفي امره
بالسقوط

بِالْجَهْدِ عَلَى أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَصَّ عَلَى إِمَامٍ وَقِيلَ نَصَّ عَلَى ابْنِ بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ نَصًّا خَفِيًّا
وَقِيلَ جَلِيًّا وَقَالَتِ السُّنَّةُ عَلَى عِلَى كَرَمِ اللَّهِ وَجْهَهُ خَفِيًّا وَالْإِمَامِيَّةُ مِنْهُمْ جَلِيًّا أَيْضًا وَرَدَّ بَوَاجِهُنَّ الْأَوَّلُ لَوْ كَانَ
نَصُّ جَلِيًّا فِي مِثْلِ هَذَا الْأَمْرِ الْعَلِيِّ لَاشْتَهَرَ وَظَهَرَ عَلَى أَهْلِ الصَّحَابَةِ الَّذِينَ لَهُمْ زِيَادَةُ قُرْبٍ وَاسْتِخْلَاصُ بَالِيٍّ
صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمِثْلِهِمْ يَتَوَقَّفُوا ٢٨٣ هـ عَنْ الْأَذْهَانِ وَلَمْ يَتَرَدُّوا حِينَ اجْتَمَعُوا لِهَذَا الشَّانِ وَلَمْ يَخْتَلَفُوا

فِي التَّعْيِينَ وَلَمْ يَشْكُوا
فِي الْحَقِّ الْبَقِيَّةِ وَالْقَوْلِ
بِأَنَّهُمْ كُتِبُوا بِفَضْلٍ وَاحِدٍ
أَوْ عَدَادٍ وَلَدَدَا
أَوْ اعْتِقَادِ السُّنَّةِ حِينَ
لَمْ يَعْلَمِ الْمُتَوَقِّفُونَ عَلَى
دَفْعَةٍ وَلَمْ يَشْكُ بِهِ
السُّنَنِيُّ لِأَثْبَاتِ حَقِّهِ
اِفْتِرَاءً وَاجْتِرَاءً وَطَعْنًا
فِي عَظَمَةِ الْأَحْيَاءِ دَلَّ
فِي شَيْءٍ الْأَنْبِيَاءِ بِدَلٍّ
اِتِّكَبَ النَّاطِقُ لَهُمْ
بِأَنَّهُمْ الْعَاقِلُ الْمَصْفُ
لَا يُضَنُّ بِمِصَاحَةِ
وَصَدَقَ اللَّهُ تَعَالَى
بِكُتُبِهِمْ خَيْرَ الْأَمْرِ
وَاتَّخَذَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى
اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
أَمَنَةً سَرِيَّةً وَهَدَاةً
طَرِيقَةً مَعَ عِلْمِهِمْ بِصَالِحِهِمْ
وَأَمَانِهِمْ وَاسْتِشْهَارِهِمْ
عَدْلِهِمْ وَهَدَاهُمْ
وَزَكَاةَهُمْ هَوَاهُمْ
وَبَذَاهُمْ الْأَمْوَالَ
وَالْأَنْفُسَ فِي مَحَبَّتِهِ
وَقَطْلَهُمُ الْأَقْرَابَ

سَبَبٌ فِيهِ خِلَافٌ وَكَذَا فِي الْفِرَاقِ بِالْفِسْقِ وَالْإِسْتِزَالِ عَلَى أَنَّهُ لَا يَسْتَزِيلُ وَهُوَ الْمُخْتَارُ
مِنْ مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ وَأَنْ حَبِطَ عَنْ مُحَمَّدٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ وَارْتَدَّ
وَيَسْقُقُ الرِّبَالَ بِالْإِنْفِقِ وَمَنْ صَارَ أَمَامًا مَابِقًا وَهَرِيقًا فَلَيْتَ يَنْتَهَرَهُ آخَرُ وَيَقْلِبُهُ
وَأَمَّا الْقَاضِي فَيَسْتَزِيلُ بِالْفِسْقِ عَلَى الظَّاهِرِ (قَالَ الْمُبْتَغِي ٨) ذَهَبَ جَهْدُ أَهْلِهَا
وَالْمُتَزَلِّ وَالْخَوَارِجُ إِلَى أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَنْصُ عَلَى إِمَامٍ بَعْدَهُ وَقِيلَ
نَصُّ عَلَى ابْنِ بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ فَتَالِ اسْمُ الْبَصْرِيِّ نَصًّا خَفِيًّا وَهُوَ تَقْدِيمُهُ
إِيَّاهُ فِي الصَّلَاةِ وَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْحَدِيثِ نَصًّا جَلِيًّا وَهُوَ مَا رَوَى أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ
قَالَ أَتُونِي دُعَاةَ وَفِرَاقَ مَنْ أَكْتَبَ لَابِي مَكْرًا لَا يَخْلُفُ فِيهِ إِنْسَانٌ ثُمَّ قَالَ يَا بَنِي اللَّهِ
وَالْمُسْلِمُونَ الْإِبَاءُ مَكْرٌ وَقِيلَ نَصُّ عَلَى عِلَى رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ وَهُوَ مَذْهَبُ السُّنَنِيِّ أَمَّا
الْأَخْبَارُ فَهِيَ وَهِيَ الَّتِي لَا يَحِلُّ الْمُرَادُ مِنْهَا ضَرُورَةٌ قَبْلًا تَتَّقَى وَإِنَّ الْعَصَ الْجَلِيَّ فَتَقَدَّرَ
الْإِمَامِيَّةُ دُونَ الزُّنُودِيَّةِ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَلُّوا عَلَيْهِ بِأَمْرٍ الْمُؤْمِنِينَ وَهُوَ صَلَّى اللَّهُ
تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُشِيرًا إِلَيْهِ وَآخِذًا بِيَدِهِ هَذَا خَلِيفَتِي يَكْرَهُ مِنْ بَعْدِي فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا لَهُ
وَقَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَلِ الْخَلِيفَةَ مِنْ بَعْدِي وَقَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
وَقَدْ جَمَعَ بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ أَيْكُمْ يَا بَنِي وَبِإِذْنِي يَكُنْ نَحْيِي وَوَصِيِّي وَحَلِيفَتِي مِنْ بَعْدِي
فَيَابِعُهُ عَلَى رَضَى اللَّهِ ثُمَّ اسْتَدَلَّ أَهْلُ الْحَقِّ بِطَرِيقَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنَّهُ لَوْ كَانَ نَصُّ جَلِيًّا
ظَاهِرًا لَمُرَادَ فِي مِثْلِ هَذَا الْأَمْرِ الْخَطِيرِ الْمُخْلِقِ عَصَاخُ الدِّينِ وَالْدُنْيَا لَعَامَةُ الْخَلْقِ لَتَوَزَّ
وَاسْتَشْهَرَ فِيمَا بَيْنَ الصَّحْبَةِ وَظَهَرَ عَلَى اجْتِمَاعِهِمْ الَّذِينَ لَهُمْ زِيَادَةُ قُرْبٍ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاسْتِخْلَاصُ بِهِ هَذَا الْأَمْرِ بِحُكْمِ الْعَادَةِ وَاللَّارِمْ مَسْتَقِفٍّ وَالْأَلَمْ يَتَوَقَّفُوا عَلَى
الْأَغْيَادِ وَالْعَمَلِ عَدَجَهُ وَلَمْ يَتَرَدُّوا حِينَ اجْتَمَعُوا فِي سَفِيْقَةٍ مَنَى سَاعِدَةُ التَّعْيِينَ الْإِمَامُ
وَلَمْ يَقُلْ الْأَنْصَارُ مَنَامِيرُ وَهَيْكَلُ أَمِيرٍ وَلَمْ يَخْلُ طَائِفَةٌ إِلَى ابْنِ بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَآخَرَى
إِلَى عِلَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَآخَرَى إِلَى الْعَاصِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَلَمْ يَقُلْ عَمْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي
صَبَدَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَمَدَدَ بَيْتُكَ إِبَائِيكَ وَلَمْ يَتْرَكِ الْمَوْصُولَ عَلَيْهِ مَحَاجَةُ الْقَوْمِ وَمَحَاجَةُ
وَادْعَةُ الْأَمْرِ وَالتَّمَكُّنُ بِأَنْصَارِهِمْ عَلَيْهِ فَنَقِلَ عَمَلُوا ذَلِكَ وَكُتِبُوا لِأَرْضِهِمْ فِي ذَلِكَ
كَبَّ الرِّمَاءِ وَالْحَقْدِ عَلَى عِلَى رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ لَقَدْ أَهْلَهُمْ وَشَارَهُمْ وَحَسَدَهُمْ
إِيَّاهُ عَلَى دَمِهِ مِنَ الْمَنَافِ وَالْكَمَالَاتِ وَشَدَّةِ الْاِخْتِصَاصِ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَرِيقَهُ

وَالْعَنَابُ لَصَرَفِهِ وَاتِّعَاجُ مَرِيَّتِهِ أَيْضًا خَافُوهُ قَبْلَ أَنْ يَدْفَعُوهُ وَهَذَا هُوَ الْحَقُّ وَخَذَلُوهُ وَانْصَرَفُوا عَلَى
الْبَاطِلِ وَابْدُوهُ وَهَذَا السُّنَنِيُّ حَقُّهُ وَكُتِبُوا وَلَمْ يَتَمَّ هُوَ بِظَاهَرِهِ وَاعْلَامُهُ مَعَهُ لَوْ سَأَلَهُ كَثْرَةُ أَعْوَاهُ كَمَا قَامَ بِهِ
مَنْ خَيْرُ نَعِيَةٍ حِينَ أَمَضَى الْأَمْرَ إِلَيْهِ وَأَقَامَ الْحُجَّةَ وَالْبَرَهَانَ وَالسَّيْفَ وَالسَّنَانَ عَلَيْهِ مَعَ أَنَّ الْخَطْبَ أَذْكَ الْأَشْدَّ
وَالْحَصْمَ الدَّوْلَةَ لَمْ يَحْجُزْهُ لَاحِدٌ وَلَا يَحْصِيهِ الْعَدَدُ أَثَانِي أَمْزَلَاتٍ بِمِثْلِهِ بِحَقِّهَا لَقَطْعِ الْمَدْمِ الْأَمْرِ كَقَوْلِهِ ٧

ان النص قد خففت النسخ لما راوا من ترك كبار الصحابة العمل به الى غير ذلك وتركوا على
 رضى الله تعالى عنه المحاجة به تقية وخوفا من الاعداء وقلة وثوق بقبول الجماعة قلنا
 من كان له حظ من الديانة والانصاف علم قطعاً براءة اصحاب رسول الله صلى الله تعالى
 عليه وسلم وجلالة اقدارهم من مخالفة امره في مثل هذا الخطب الجليل ومتابعة الهوى
 وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال من سواء السبيل وكيف يظن
 بجماعة رضى الله عنهم وآثرهم الله لصحة رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم ونصرة دينه
 وصفهم بكونهم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
 وقد تواتر منهم الاعراض عن منافع الدنيا وطبائنها وخازناتها ومستلذاتها والاقبال
 على بذل مصيهم وذهابهم وقتل اثارهم وعشارهم في نصرة رسول الله و إقامة
 شريعته واثبات امره واتباع طريقته انهم خافوه قبل ان يذنبوه وتركوا هذاهم
 واتبوا هواهم وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل اصرح وخذلوا مستحقاً
 من خاص بني هاشم وخاص ذوي اقرى الى طامس من بني نعيم او عدى بن كعب
 وان مثل على رضى الله عنه مع صلاته في الدين وبسالته وشدة شكيته وقوة عزيمته وعلو
 شأنه وكثرة احواله وكون اكثر المهاجرين والانصار والرؤساء الكبار معه قد ترك حقه
 وسلم الامر لمن لا يستحقه من شيعته بنى تيم شبيب الخال هديم المال قليل الاتباع والاشباع
 ولم يفرماهم وطلب حقه كما قام به حين افضى التوبة اليه وقاتل من نازعه بكتابه حتى فنى
 انقلب الكثير والجلم التغير وآثر على التقية الحجة في الدين والعصية للاسلام والمسلمين
 مع ان الخطب اذ ذلك اشد والحصم الد وفي اول الامر قلوب القوم ارق وجايتهم
 اسهل وآراؤهم الى اتباع الحق واجتذاب الباطل اميل ومهدهم بالنبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم اقوى ومهمهم في تنفيذ احكامه ارض ومن ادعى النص الجلى فقد طعن
 في كبار المهاجرين والانصار عامة بمخالفة الحق وكتمانه وفي على رضى الله تعالى عنه
 خاصة باباؤه الباطل واذعاه بل في النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حيث انفض القوم
 احباباً واصحاباً واصواتاً وانصاراً واختاروا اصهاراً مع علمهم بحالهم في ابتدايهم وما كلفهم
 بل في كتاب الله تعالى حيث اثني عليهم وجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف
 والنهي عن المنكر ومن مكابرات الروافض ادعائهم تواتر هذا النص قرناً بعد قرن
 مع انه لم يشتر فيما بين الصحابة والتابعين ولم يثبت عن يوق به من المحدثين مع شدة
 ميلهم الى امر المؤمنين وتقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا
 والدين ولم يقل عنه رضى الله تعالى عنه في خطبه ورسائله ومقارحه اشارة الى ذلك
 وان حرير الطبري مع اتهامه بالتشيع لم يذكر في روايته قصة الدار هذه الزيادة لئلا
 يذهبها الشيعة وهي قوله صلى الله تعالى عليه آله خليفتي فيكم من بعدى ونعم ما قال المأمون
 وجدت اربعة في اربعة الزهد في المعتزلة والكذب في الرافضة والمروءة في اصحاب

٧ العباسى لملى وعمر
 لاني عبدة امددك
 لياييك وقول ابى بكر
 يايعز اعز اوابا عبدة
 وقوله وددت انى
 سألت النى صلى الله
 عليه وسلم من هذا
 الامر فبن هو كقول
 على السورى وكقوله
 لطلحة ان اردت
 يايتك وكأخبره
 على معاوية بالبيعة
 له دون النص عليه
 وكما صدته لاني بكر
 وعمر في الامور و
 اشارة عليهما بما هو
 اصلى وكسوته عن
 النص عليه في خطبه
 وكتبه ومقارحه
 ومخاطباته وكانكار
 زبدن على مع ولوربته
 ذلك وكذا كثير من
 عظماء اهل البيت
 من

٢ ان يهمل النبي صلى الله عليه وسلم مثل هذا الامر ولم يهمل ما هو دونه والجواب ان ترك التخصيص على مدين ليس اهلا متى ٧ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابوبكر رضي الله تعالى عنه وقالت الشيعة على لنا اجماع اهل المال والاعتماد وان كان من البعض ﴿٢٨٥﴾ بعض توقف وقد ثبت اقياد على لاول امر ونواهيه واقامة

الجمعة والاعباد معه
وتبعية خليفة والثناء
عليه حيا وميتا
والاعتذار عن التأخر
في السيرة وايضا اتفقوا
على ان الامام ابوبكر
اولي او الناس ثم
ابوها لم يزلوا متعينين
وحديث التبعة فضليل
للامة ولو كانت
لكانت في زمن معاوية
وعنتك بقوله تعالى
قل لخصم من
الاهراب الاية قالوا هي
المفترض الطاعة ابوبكر
عند المفسرين وعمر
عند البعض وفيه
المطالوب ويقولون
صلى الله عليه وسلم
اقتدوا بالذين من بعدي
ابي بكر وعمر وقوله
صلى الله عليه وسلم
الحلافة بعدي تثبون
سنة وقوله صلى الله
عليه وسلم في مرضه
اشوفوني بكتاب
وقرطاس اكتب كتابا
لا يخلف فيه اثنان ثم
قال يا اي الله والمسلمون

الحديث وحسب الرتبة في اصحاب الرأي والظاهر ما ذكره المتكلمون من ان هذا
المذهب اهني دعوى النص الجلي بما وضعه هشام بن الحكم ونصرة ابن الرواحي
وابوصبي الوراق واضرابهم ثم رواه اسلاف الروافض شغفا بغير مذهبهم قال
الامام الرازي ومن الجهاب ان الكاملين من علماء الشيعة لم يفتوا في كل عصر
حد الكتلة فضلا عن التواتر وان عولهم واولسهم لا يقدر ان يفهموا
كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق وان خلافتهم زعموا ان المسلمين
ارتدوا بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يبق على الاسلام الا عدد يسير اقل
من السيرة فكيف يدعون التواتر في ذلك الطريق الثاني روايات وامارات ربما
تفيد باجماعها القطع بعدم النص وهي كثيرة جدا نقول الناس لم يمددوا بك اياك
حتى تقول اناس هذا هم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك
اثنان وقول عمر رضي الله تعالى عنه لابي سبيدة رضي الله تعالى عنه امددك اياك
وقول ابي بكر بايعوا عمر وابا سبيدة وقوله وددت اني سألت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
عن هذا الامر فبين هو وكسا لانا زعه وكدخل على رضي الله تعالى عنه في الشورى
قاله رضي بامامة ابيهم كان وكفوله رضي الله تعالى عنه لطلحة رضي الله تعالى عنه
ان اردت بايعتك وكاستجابه على معاوية ببيعة الناس له لايص من النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم وكفوله حين دعي الى الشيعة تركوني والتسوا غيري وكماضته ابابكر
وعمر والاشارة عليهما باهو اصلح حين خرج ابوبكر لقتال العرب وعمر لقتال فارس
وكمدم تعرضه لذلك النص في شيء من خطبه ورد له ومفاخراته ومخيمته وعند
ناخه من الشيعة وكانكار زيد بن علي مع علوية هذا النص وكذا كثير من سادات
اهل البيت وكسبية الصحابة ابابكر مدة حيوة بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم
(قال اخم الخفاف بانه يستحيل عادة) من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان يهمل مثل
هذا الامر الجلال وقدين ما هو بالنسبة اليه اقل من القليل والجواب ان ترك النص الجلي
على واحد بالتعيين ليس اهلا بل تفويض معرفة الحق الايق الى آراء اولي الالباس واختيار
اهل المال والقد من الاصحاب وانظار ذوي البصيرة بمصالح الامور وتدبير سياسة
الجمهور مع التنبيه على ذلك بضعف الاشارة او اطيع العبارة نوع بيان لا يخفى حسنة
على اهل الرافض (قال ابنت الحامس الامم ٧) الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابوبكر وعند الشيعة على رضى الله تعالى

الا ابابكر وبيان المهاجرين الذين وصفهم الله بانهم الصادقون كانوا ائمة طيبة - خليفة رسول الله وبن النبي
صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلوة ولم يعمره ولذا قال صلى الله عليه وسلم في حديثه رسول الله لديه اقرضناك الدنيا
وبانها لو لم تكن حقا لما كانت جارية رضوانها وسكنوا عليها خیرة اخرجت للناس تأمرهم بالعرفه

١٠
 وهذه غرائب رعا
 تفيد بآية منها القطع
 مع ان المسئلة فرعية
 يكنى فيها الظن من
 ٩ وقع في هذا الموضع
 من المصنف يرض
 مقدار ما يسع فيه
 كلمتان

عنه ولا عبرة بقول الراوندية اتباع القاسم بن واوند انه العباس رضى الله تعالى عنه لنا
 وجوه الاول فهو العبد اتباع اهل الحل والقعد على ذلك وان كان من البعض بعد
 تردد وتوقف على ما روى ان الانصار قالوا ما نرى ومنكم ليرى وانما ابا عبد الله
 يابى عبد مناف ان يلى عليكم ثم والله لاملان الوادى خيلا ورجلا وذكر في صحيح
 البخارى وغيره من الكتب الصحيحة ان بيته على ٩ وفي ارسال ابى بكر وعمر اباصبدة
 الجراح الى على رضى الله عنه رسالة لطيفة رواها الثعلبى باسناد صحيح تستل على كلام
 كثير من الجانبين وقيل غلظة من عمرو على ان عليا جاء اليهما ودخل فيما دخلت
 فيه الجماعة وقال حين قام من المجلس برك الله فيما سادنى وسرك فيما روى انه لا يوبع لابي
 بكر رضى الله تعالى عنه ونخلف على والزبير والتعداد وسنان وابوذر ارسال ابو بكر
 من القدالى على قتله مع اصحابه فقال ما خلفك يا على من امر الناس فقال عظم المصيدة
 ورأيتكم استفتيتم برأيكم فاعتذر اليه ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا على بن
 ابي طالب ولا يمدنى في عنقه وهو بالخيار في امره الا فاقتم بالحاراج جميعا في بيتكم اباى
 قادر أئتم لها غيرى قالوا لم ندر ما به فقال على لا ترى لها احد اغربك فبأيه هو وسائر
 المخلصين محل نظر ثم الاجاب على امامته على اهليته لذلك مع انها من الظهور بحيث
 لا يحتاج الى البيان اشانى ان المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامامة لا تمعدوا
 ابا بكر وعليا والعباس ثم ان عليا والعباس بايا ابا بكر وسلامه الامر فلم يكن على الحق
 لئلا يارح على معاوية لانه لا يلىق لهما السكوت من الحق ولان ترك المنازع يحكم
 محلا لمصلحة الواحدة عندكم فيخرجان عن اهلية الامامة فتعين ابو بكر للاتفاق على انها
 ليست لغيره فان قيل اذ لم يكن على الحق كيف يتعين اماما على الحق وهل هذا الانتهاف
 قلنا عدم كونه على الحق اذا استلزم كونه على الحق كان باطلا لان ما يفضى بنبوه الى
 انتفاء كونه متبعا قطعاً وفيه المطلوب وقد صح بان يجوز ان لا يكون على الحق بفضل
 على عليه واستحقاقه الامامة دونه ثم يبطل ذلك الفضل والاستحقاق بترك ما وجب عليه
 من المنازعة فيصير ابو بكر هو الامام باقى فان قيل يجوز ان يكون ترك المنازعة لما بع
 التبعة وخوف الفتنة قلنا قد سبق الجواب والله اعلم انما قول الله تعالى وعد الله الذين
 آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وعد الخلافة لجماعة من المؤمنين
 المخاطبين ولم يثبت لغير الائمة الارسة فثبت لهم على الترتيب الرابع قوله تعالى قل للمخلفين
 من الاعراب متددون الى قوم اولى بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان طغيوا
 يؤتكم الله اجرا حسنا الآية جعل الداعى مفترض الطاعة والمراد به عدا كثر المفسرين
 ابو بكر واثموم بنو حنيفة قوم مسالة الكذب وقيل قوم فارس فالداعى عمرو في شوت
 خلافته ثبوت خلافة ابى بكر رضى الله عنه وبالاتفاق لم يكن ذلك عليا لانه لم يقاتل في
 خلافته الكفار الخامس قوله صلى الله تعالى عليه وسلم قتدوا بالذين من اعدى ابى بكر

وعمر السادس قوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثثون سنة ثم نصير ملكا عضوا
 اى ينال الرعية منهم ظلم كانهم يعضون عضا وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة
 عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثني عشرة سنة وخلافة علي ست سنين السامع قوله
 صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي توفي فيه اثثوني بكتب وقرطاس اكتب لابي بكر
 كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يا ابي الله والسلطان الالبابكر الثامن ان المهاجرين الذين
 وصفهم الله بقوله اولئك هم الصادقون كانوا يقولون له يا خليفة رسول الله التاسع
 ان النبي صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلوات التي هي اساس الشريعة ولم يعزل
 ورواية المنزل افتراء من الروافض وهذا لما قال ابو بكر اقولني فلت بحبركم قال
 رضي الله عنه لا تنقلب ولا تستقلب قدمك رسول الله فلا يؤخر كرضيك ادينا فرضيناك
 لذيابا العائس لو كانت الامامة حق على خصيها ابو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا
 صصرته دون علي رضي الله عنه لما كانوا خير امة اخرجت للناس يا امرؤ بالعروف
 وينهون عن المنكر واللازم باطل وهذه الوجوه وان كانت طنيات فخصب الامام
 من العمليات فيكفي فيه الظن على انها باجتماعها ربما تفقد القطع لبعض المتصنفين ولو سلم
 فلا قل من صلوحها سندا للاجماع وتأيدا (قال احببت الشيعة بوجوه) لهم في اثبات
 امامة علي رضي الله عنه بعد النبي صلى تعالى عليه وسلم وجوه من العقل والنقل والقدح
 فيمن عدا من اصحاب رسول الله الذين قاموا بالامر ويدعون في كثير من الاخبار الواردة
 في هذا الباب التواتر بما على شهرته فيما بينهم وكثرة دورانه على دنهم وجريانه
 في ائديتهم وموافقة لعابهم ومعارضه لاسماعهم ولا يتأملون انه كيف خفي على
 الكبار من الانصار والمهاجرين والنفقة من الرواة والمحدثين ولم يخرج به البعض على
 البعض ولم يبنوا عليه الا برام والنقص ولم يظهر الابد انقضاء دور الامامة وطول
 العهد بامر الرسالة وظهور التعصبات الباردة والتعصبات الفاسدة واقتضاء امر الدين
 الى علماء السوء والملك الى امراء الجور ومن الجباب ان بعض المتأخرين من المتشيعين
 الذين لم يروا احدا من المحدثين ولا رويوا احدا في امر الدين ملاوا كتبهم من امثال
 هذه الاخبار والمطعن في الصحابة الاخيار وان شئت فانظر في كتاب الجبريد المنسوب
 الى الحكم بن نصير الطوسي كيف نصر الابطال وقرر الاكاذيب والعطفاء من عترة النبي
 واولاد الوصي الموسومون بالدرية المصومون في الرواية لم يكن منهم هذه الاحقاد
 والتعصبات ولم يذكرهم من الصحابة الا الكمالات ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من
 علماء الاسلام الا طريق الاحلال والاعظام وهاهو الامام علي بن موسى الرضى مع
 حلالة قدره ونسابة ذكره وكال علمه وهداه وورعه وتقواه قد كتبت على طهر
 كتاب عهد المأمون له ما ينبي عن وفور حده وقبول عهده والتمام ماسرط
 عليه وان كتب في آخره والجماعة والجفر يد لان على ضد ذلك ثم انه دعا للمأمون

ثم ان بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اما وليس غير على كرم الله وجهه لانتفاء الشرائط من المعصية
والانصاف والافضلية والجواب منع الاشتراط ثم منع الانتفاء ٢٨٨ في حق ابي بكر رضي الله عنه من ٦ قولا

بارضوان فكنت في انشاء اسطر المهد تحت قوله وسيمه لرضي الله عنه
وارضوانك تحت قوله ويكون له الامرة الكبرى بمدى بل جعلت قدالك وفي موضع
آخر وصيتك رحم وجزيت خيرا وهذا العهد بخطهما موجود الآن في المشهد
الرضوي بخراسان وآحاد الشيعة في هذا الزمان لا يسمون الكبار الصحابة بالرضوان
فضلا من بني العباس فقد رضوا رأسا برأس ومن الذين اوضح في هذا الباب ما كتبه
امير المؤمنين عمر بن الخطاب فقد جعلت لابي كاكثة على كافة بيت المسلمين كل عام
مائتي مثقال ذهبا عينا ابريزا كتبه ابن الخطاب فكنت امير المؤمنين على رضي الله
عنه لله الامر من قبل ومن بعد و بو مؤذير فرح المؤمنون انا اول من اتبع امر من امر
الاسلام ونصر الدين والاحكام عمر بن الخطاب ورسمت بمثل ما رسم لآل بني كاكثة
في كل عام مائتي دينار ذهبا عينا ابريزا واتمت اثره وجعلت لهم بمثل ما رسم عمر
اذ وجب على وعلى جميع المسلمين اتباع ذلك كتبه على بن ابي طالب وهذا بخطهما
موجود الآن في ديار الرافق (قال الاول ٢) هذا هو الوجه القلي وتقرره انه لا نزاع
في ان بعد الرسول صلى الله عليه وسلم اما وليس غير على لان الامام يجب ان يكون
معصوما ومنصوفا عليه وافضل اهل زمانه ولا يوجد من من ذلك في باقي الصحابة
لما المعجزة والنص قبالا تفاق ولما الافضلية فلا سياتي وهذا يمكن ان يجعل ادلة ثلاثة
عصب الشرط وورعما يورد في صورة القلب فيقال الامام لما على رضي الله عنه ولما
ابو بكر ولما العباس بالاجماع المتصل على قول المعصوم ولا سبيل الى الاخير بن لا نفاء
الشرط والجواب اولاً منع الاشتراط وثانياً منع انتفاء الشرائط في ابي بكر رضي الله
عنه ولما ما يقال ان الاجماع على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل منهم
للإمامة فعمل نظري (قال الثاني ٧) اشارة الى الدليل القلي من الكتاب وتقرره ان قوله
تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يعقون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم
راكون زلت باتفاق المفسرين في على ابن ابي طالب رضي الله عنه حين اعطى السائل
خاتمه وهو راع في صلوته وكلمة انما العصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء
بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى التصرف والاولى واللاحق بذلك جلال اخو المرأة ولها
والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى
العصرة ثم جاع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها
في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكاة حال الركوع والتصريف من
المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتدبر على رضي الله عنه لذلك اذ لم توجد هذه
الصفات في غيره والجواب منع كون الولي بمعنى التصرف في امر الدين والدنيا

تعالى انما وليكم الله
الآية نزلت في على
حين اعطى السائل
خاتمه وهو راع
والمراد بالولي
التصرف في الامر
اذ ولاية العصرة نعم
الكل والتصريف
في امر الامة هو الامام
قلنا قبل الآية شاهد
صدق على انه لولاية
الحجة والتصرف دون
التصرف والامامة
ووصف المؤمنين
بموزان يكون للدخ
دون التخصيص و
لزادة شرفهم و
استحقاقهم وهم
راكون بمثل العطف
اي يركون في صلوتهم
لا كصلوة اليهود
او يخصصون على ان
العصرة المضافة الى
البعض فتخص بمن
عدهم ضرورة ان
الانسان لا يصرفه
نفسه والحصر انما
لبي السارعة ولم يكن
الامامة موطر الكلام
ثبوت الولاية بالنقل
وفي الحال ولم يكن

حيث ذ ولاية التصرف والامامة وصرفه الى المال لا يستقيم في الله ورسوله وجل صيغة الجمع على (والاحق)
واحد انما يصح بتدليل وخفاء الاستدلال بالآية على الصحابة عموما وعلى على خصوصاً في غاية البداهة

ما تواتر من حديث القدير والزملة عن المراد بالولي المتولي للأمر والاولى بالتصرف فيه كما في قوله تعالى
 ما يؤمكم النار هي اوليكم وقوله ﴿ ٢٩٩ ﴾ صلى الله تعالى عليه وسلم انما امرأه تكلمت بغير اذن مولها لا

المتقى والمتقى
 والخليف والجار
 وابن العم وهو ظاهر
 والائمه ظاهر
 ومثله هارون من
 موسى عليهما السلام
 طام بمنزلة المرف
 بالام فحيث اخرجت
 النبوة تبين الخلافه
 والتصرف في امر
 العامة لو بقي بعده
 و معنى الامامة
 والامانة التواتر
 بل الكلام في صحة خبر
 الغدير ودلالته على
 حصر الامامة في علي
 رضي الله عنه ثم لا عبرة
 بالاحاد في مقابله
 الاجماع وترك عظماء
 الصحابة الاختصاص
 بهما آية عدم الدلالة
 والجل على الصاد غاية
 الفوايه ولو سلم عموم
 المنزلة بالاضافة الى
 العلم فلا بد من الخلافه
 والتصرف بطريق
 النيابة لانه شرك
 في النبوة ولا بد
 على خاتمها بعد موت
 الخلفاء وليس

والاحق بذلك على ما هو خاصة الاظهر بل الناصر والمتمنى والمحب على ما يناسب
 ما قبل الآية وما بعدها وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
 اولياء بعضهم اولياء بعض قلن الحصر انما يكون بالبات مانق من الغيرة وولاية اليهود
 والنصارى انتهى عن الله تعالى ما ليس هي التصرف والامامة بل النصرة والمجبة
 وقوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله
 تعالى ومن يتولهم فانه منهم لظهور ان ذلك تولى مجبة ونصرة لا اقامة وبالجملة
 لا معنى على من تأمل في سياق الآية وكان له معرفة بالساليب الكلام ان ليس المراد بالولي
 ههنا ما يقتضى الامامة بل الموالاته والنصرة والمجبة ثم وصف المؤمنين لما ذكر يجوز
 ان يكون للحدود العظيم دون التشديد القصص وان يكون زيادة شرف الموصوفين
 واستحقاقهم ان يتخذوا اولياءه واولو يههم بذلك وقرههم ونصرتهم وشفتهم الحاملة
 على النصرة وقوله وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون
 في صلواتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان
 ههنا وحواها اخر من الاعتراض منها ان النصرة وان كانت عامة لكن اذا اضيفت الى
 جماعة مخصوصة من المؤمنين فبالضرورة تخص بمن عداهم لان الانسان لا يكون
 نصرا لنفسه وكم قيل لبعض المؤمنين انما ناصركم البعض الاخر قال الامام الرازي
 ان هذا السؤال عليه التعويل في دفع هذه الشبهة فانه دقيق متين وانت خير بان مبناه
 على اختصاص الخطاب ببعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين جميع
 من عداهم ومنها ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد وزراع ولا خفا في ان ذلك
 عند نزول الآية لم يكن امامة الائمة الثلاثة ومنها ان ظاهر الآية ثبوت الولاية بفضل
 وفي الحال ولا شبهة في ان امامة على رضي الله عنه انما كانت بعد النبي صلى الله عليه وسلم
 والقول بانه كائنه ولاية التصرف في امر المسلمين في حيوته النبي صلى الله عليه وسلم
 ايضا مكبرة وصرف الولاية الى ما يكون في المال دون الحال لا يستقيم في حق الله
 تعالى ورسوله ومنها ان الذين آمنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الابدالي وقول
 المفسرين ان الآية زلت في حق علي رضي الله عنه لا يقتضى اختصاصها به واخصارها
 عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه منية على جعل وهم راكعون حالا من خير
 يؤتون وليس بلازم ومنها انه لو كانت في الآية دلالة على امامة على رضي الله عنه
 لما خفيت على الصحابة عامة وعلى خاصة ولا تركوا الاقياد الهوا والاختصاص بها
 (قال الثالث) تمسك بما يدعون فيه اتواتر الاخبار امام حديث القدير فهو انه عليه
 السلام قد جمع الناس يوم غدیر خم موضع بين مكة والمدينة بالحيفة وذلك بعد رجوعه

(٢٧) (ن) انشاؤها عزلا ونفسا بل هو ذا الى الكمال وهو الاستقلال
 أو تصرف هارون او بقي انما يكون لنبوته وقد اثبت في حق علي رضي الله عنه فيكون ما بين عليهما ميت

عن حجة الوداع وكان يوما صافيا حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من
شدة الحر وجمع الرجال وصعد عليه السلام عليها وقال مخاطبا مائتة المسلمين الست
اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته
اوردته على رضى الله عنه يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ
المولى قد برأه المتق والمعتق والخليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف
قال الله تعالى ما وىكم النار هي مولىكم اى اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلى الله
عليه وسلم ايما امرأة تكلمت نفسها بغير اذن مولاها اى الاولى بها والمالك لتدبير
امرها ومثله في الشر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولى والمالك للامر والاولى
بالتصرف شائع في كلام العرب مقول من كثير من ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى
لاصفة بمنزلة الاولى ليعترض بأنه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله
و ينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث ولانه لا وجه
للمسألة الاول وهو ظاهر ولا لسادس اطهره وعدم احتياجه الى البيان وجمع
الاس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
ولا خفاء في ان الولاية بالناس والتولى والمالكية تدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة
النبي صلى الله عليه وسلم هو معنى الامامة والجواب منع تواتر خبر فان ذلك من مكررات
الشبهة كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبحارى
ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم روا لمقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالولى
الاولى وبصدقه الرواية مؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه بشر بان المراد بالولى
هو الناصر والمحبة بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكره من ان ذلك
معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا بدفع الاحتمال
بلواز ان يكون الفرض التخصيص على موالاه ونصرته ليكون ابعدهن التخصيص الذي
تحتله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة وافي بافاد زيادة السرف حيث قرن بموالاة
النبي صلى الله عليه وسلم وهذا القدر من المحبة والصرة لا يغني ثبوت الامامة وبعد تسليم
الدلالة على الامامة فلا عبرة بخبر الواحد في مقابلة الاجماع ولو سلم فثابته الدلالة
على استحقاق الامامة وثبوتها في المال لكن من اين يلزم في امامة الائمة قبله وهذا
قول بالموجب وهو جواب طاهر لم يذكره القوم واذا تأملت فابعدون من تواتر الخبر
حجة عليهم لاله لانه لو كان مسوقا لثبوت الامامة دالا عليه لما خفي على عظماء
الصحة فلم يتركوا الاستدلال به ولم يتوقفوا في امر الامامة والقول بان القوم تركوا
الانقياد عنادوا على رضى الله تعالى عنه ترك الاحتجاج بآية التوابة وغاية الوقاحة
واما حديث المنزلة فهو قوله ع م لعلى رضى الله تعالى عنه انت منى بمنزلة هارون

من موسى الا انه لا ينبغي بعدى وقريره ان المنزلة اسم جنس اضعيف فم كما اذا حرف
 بالام دليل صحة الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي
 من جعلها كونه خليفة وحقا في تدبير الامر وتصرفا في مصالح العامة ورئيسا
 مفوض الطاعة لو طاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المرتبة الرفيعة التي
 في حيوة موسى عليه السلام بوقاته واذا قد صرح بنى النبوة لم يكن ذلك الانطريق
 الامامة والجواب منع التواتر بل هو خير واحد في مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل بل
 غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه مهودا مينا ككلام زبد
 وليس الاستثناء المذكور اخر اجابا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الانبوة بل منقطع
 : منى لكن على ما لا يفتى على اهل المدينة فلا يدل على العموم كيف ومن مثاله الاحوة
 في النسب ولم يثبت لى الله الا ان يدل انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفاءها ولو سلم
 العموم فليس من مآثر هارون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى
 الامامة لانه شرب الخمر في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مباينة وقا كيداني لقيم
 بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على جاتها بعد الموت وليس انتفاء ما عوت السخلف
 عز لا ولا نقصا بل ربما يكون حودا الى حالة اكل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ
 من الله تعالى ولو سلم فتصرف هارون ع م وتذاكره لوفى بعدم موسى انما يكون لشدة
 وقد انتفى النبوة في حق على رضى الله تعالى عني ما يفتى عليها ويتب عليها واما
 الجواب بن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا على
 المدينة فأكثر اهل اتفاق في ذلك فقال على يا رسول الله انتركني مع الاختلاف فقال
 صلى الله تعالى عليه وسلم اما ترى ان تكون منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا ينبغي
 بعدى وهذا لا يدل خلافة بعده كإن اممكمتم رضى الله تعالى عنه استخلفه على
 المدينة في كثير من غزواته فربما يدفع بن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبيل
 ربما يخرج بان استخلافه على المدينة وعدم عز له عنها مع انه لا غائل بالفصل وان
 الاحتجاج الى الخليفة بعد الوفاة اخذ واؤكد منه حال النيابة يدل على كونه خليفة
 (قال الرابع ٦) هذه اخبار يدهون انها نصوص جليلة من النبي صلى الله تعالى عليه
 وسلم على خلافة على رضى الله تعالى عنه وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم مخاطبا
 لاصحابه سلوا عليه بامرة المؤمنين الصبر لملى والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل
 صار لميرا وقوله عليه الصلوة والسلام لملى رضى الله تعالى عنه انت الخليفة من بعدى
 وقوله عليه الصلوة والسلام انه امام المؤمنين وقائد الفر المحجلين وقوله صلى الله تعالى
 عليه وسلم وقد اخذ بيد على هذا خليفتي عليكم وقوله عليه الصلوة والسلام لملى
 رضى الله تعالى عنه انت اصى وصى وخليفتي من بعدى وقاضى ديني بالكسر والجواب
 حاصر انه انما ارآد في مقابلة الاجماع وانها لو صحت لما احتجت على الصحابة والتابعين

٦ ابراع النصوص
 الجليلة مثل سلوا عليه
 بامرة المؤمنين انت
 الخليفة من بعدى
 انه امام المؤمنين هذا
 خليفتي عليكم انت
 اخى ووصى وخليفتي
 من بعدى وقاضى
 ديني بكسر الدال
 والجواب انها آحاد
 في مقابلة الاجماع
 ولو صحت ودلت لما
 خفيت على الصحابة
 ومن بعدهم سيما لعنة
 الظاهرة متى

في الماضي المتأخر في إمامة الآخرين لما أوجلا عليهم سبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون وهكذا
 الإمامة لا على النظام لقوله تعالى لا يزال عهد الظالمين وفساده ظاهر ﴿ ٢٩٢ ﴾ وإما تفصيلا فلا يخاف أبو بكر

رضي الله تعالى عنه
 كتاب الله في منع ارث
 النبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم غير روافعا
 قد بصر علم الكتاب
 بغير الواحد قطعي
 للدلالة سيما المجموع
 من في رسول الله
 صلى الله تعالى عليه
 وسلم فانه بمنزلة التوار
 ومن فاطمة الزهري
 رضي الله تعالى عنها
 فدأع منها اد
 الشهادة وشهد على
 ولم يكن وصفي
 الأزواج في ادعاء
 الحجة من غير شاهد
 قلنا لو سلم قلنا ان
 حكم بالعلوم ولا يصح
 بقول المعصوم وخالف
 رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم حيث
 استخلف عمر وقد
 عزله النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم من
 امر الصدقات قلنا
 قد استخلف عندكم
 عليا وليس انتفاء
 التولية بانتفاء الشغل
 عزلا ولا بمجرد فعل

والهجرة المتقين لمن المحدثين سيما على اولاده الطاهر بن ولوسم فغاية اثبات خلافه لاني
 خلافة الآخر بن (حال الخامس) استدلال على إمامة علي رضي الله تعالى عنه بالقدح
 في إمامة الآخر بن وتقريره لا نزاع في وجود امام بعد النبي صلى الله تعالى عليه
 وسلم وغير علي من الجماعة الموسمين بذلك لا يصلح لذلك اما اوجلا فلا قطع لهم لسبق
 كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله تعالى لا يزال
 عهد الظالمين والجواب منع المتقدمين ومنع دلالة الآية على كون من كان كافرا ثم اسلم
 ظالما ومنع كون المراد بالعهد هو الإمامة وإما تفصيلا فغاية قدح في إمامة أبي بكر
 رضي الله تعالى عنه انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث النبي غير رواء وهو من معاشرة
 الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة ونخصيص لكتاب انما يجوز بالحبر المتوار دون
 الأحاد والجواب ان خبر الواحد وان كان غلبي المن قد يسكون قطعي الدلالة
 فيخص به علم الكتاب لكونه غلبي الدلالة وان كان قطعي المتيجما بين الدليلين ونعم
 نصيب ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المجموع من في رسول الله صلى الله تعالى عليه
 وسلم ان لم يكن فوق التوار فلا خفاء في كونه بمنزلة فيهمو زلسامع المجتهد ان
 يخص به علم الكتاب ومنها ان منع فاطمة رضي الله تعالى عنها ذلك وهي قرية غير
 مع انها ادعت ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قد نحلها اباهما ووهبها منها وشهد
 بذلك علي رضي الله تعالى عنه ولم يكن فلم يصدقهم وصدق أزواج النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم في ادعاء الحجة لهن من غير شاهد ومثل هذا الحور والميل لا يليق بالإمام
 ولهذا رد عمر بن عبد العزيز من الرواية فذلك الى اولاد فاطمة رضي الله تعالى عنها
 والجواب انه لو سلم صحة ما ذكر عيسى على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل واحدة وان
 فرض صحة المدعي والشاهد وله الحكم ما علم خيرا وان لم يشهده شاهد ولعمري
 ان قصة فذلك على ما روي به الروافض من ابن السواهد على انهما كهم في الضلالة
 واقتارهم على الصحابة وكونهم الفاية في الغواية النهاية في الواقعة حيث ظلوا
 بمثل أبي بكر وعمر انهما اخذا حق حلاله الدعوة ظالمين بغير الاخرين لاهما نفسهما
 ولا من يتصل بهما وبمثل علي رضي الله تعالى عنه انه مع علمه بحقيقة الحال لم يدفع
 تلك الظلامة امام خلافة ولسائر اصحاب انهم سكنوا على ذلك من غير تعرض
 ولا اعتراض والمذكور في كتب التوارخ ان فذلك كانت على ما مره ابو بكر رضي الله
 تعالى عنه الى زمن معاوية ثم اقضها حروان بن الحكم ووهبها حروان من ايدي عبد
 العزيز وعبد الملك ثم لما ولي الوليد بن عبد الملك وهب عمر بن عبد العزيز زعيدي الوليد
 وكذا سليمان بن عبد الملك فصارت كلها للوليد ثم ردها عمر بن عبد العزيز ايام خلافة

عالم بضمه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قدحا ولم يكن عارفا بالاحكام حيث قطع يسار يد سارق (الى)
 وتوقف في ميراث الجدة وعرفه الكلالة قلنا لو سلم حكم مرثته المجتهدين وخلف استخفافه حيث قال عنه

٦ وقام له انما
سألت رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم
عن هذا الامر فبين
هو وكنا لا نأزعه
الله قلنا لوصح
فلا يدل على الشك
بل على عدم النص
وعلى مبالغة في طلب
الحق متى

٦ وامر عمر رضي الله
البعنه رجم حامل
واخرى بمجنونة ونهى
عن المالات في الصدق
هنا لوسم فليس قادح
وشك في موت النبي
صلى الله تعالى عليه
سلم مع ان الكتب
ناطق به قلنا لثابة
الفاقي والحزن او لجل
الآية على انه يموت
بصد تمام الامر
و تصرف في بيت
المال والنفام غير
الحق ومنع اهل البيت
خمسهم ومنع شمة
النكاح وشمة الحج قلنا
اجتهاديت لا نقدر في
الامامة ولو مع ظهور
الخطأ وجعل الخلافة
شورى بين ستة مع

الى ما كانت عليه ثم لما كانت سنة عشر بن ومائتين كتب للأموون الى عامله على المدينة
قتم بن جعفر ان يرده فذلك الى اولاد فاطمة رضي الله تعالى عنها فدفعها الى محمد بن
الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ومحمد بن عبيد الله بن زيد
ابن الحسين بن زيد ليتو ما بها لاهلها وهد ذلك من تشيع للأموون لما استخلف التوكل
ردها الى ما كانت عليه ومنها انه خالف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في الاختلاف
حيث جعل عمر خليفة له والرسول عليه الصلوة والسلام مع انه اعرف بالمصالح
والمفاسد واوفر شفقة على الامم لم يستخلف احدا بل عزل عمر بعد مولاه امر
الصدقات فاختلافه وتوليته جميع امور المسلمين مخالفة للرسول وترك لما وجب
من اتباعه والجواب اننا نسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عندنا
فابا بكر واما عندكم فعليا ولا نسلم انه عزل عمر بل اتعصى توليته باقتضا شفه
كما ذوليت احدا علا فانه لم يبق علا فانه ليس من العزل في شيء ولا نسلم ان مجرد
فعل ما لم يفته النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مخالفة له وترك لاتباعه وانما يكون
ذلك اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ولا نسلم ان هذا قادح في استحقاق
الامامة ومنها انه لم يكن عارضا بالاحكام حتى قطع يسا وسارق من الكوع لا يمينه
وقال لجدة سألته عن ربهنا لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة فيه فاخبره القيرة
ومحمد بن سلمة ان الرسول عليه الصلوة والسلام اعطاهما السدس وقال اعطوا
الجندات السدس ولم تعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس والد
ولا ولد والجواب بعد التسليم ان هذا لا يقدح في الاجتهاد فكم منه للصبيته ومنها
انه شك عند موته في استحقاقه الامامة حيث قل وددت اني سألت رسول الله عن هذا
الامر فيم هو وكنا لا نأزعه الله والجواب ان هذا على تقدير رجحته لا يدل على الشك
بل على عدم النص وان امامته كانت بالبيعة والاختيار وانه في طلب الحق بحيث يحاول
ان لا يكتفي بذلك بل يريد اتباع النص خاصة ومنها ان عمر مع كونه وليه وناصره قال
كانت بيعة اني بكر فقلت وفي الله تعالى شرها فخرنا الى مثلها فاقولوه يعني انها كانت
فجاعة لاصن ندر وابناء على اصل والجواب ان المعنى كانت فجاعة وبقرة وفي الله شر
الخلاف الذي يكاد يظهر عندها فخرنا عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتدبير الكلمة
فاقولوه وكيف تصور منه القدح في امامته اني بكر مع ما علم من مبالغة في تعظيمه وفي
انقاد البيعة ومن صبر وروية خليفة باستخلافه فلم يحككتم فخرى مجرى ذلك اكثر ما
افترأت ومع ذلك قلنا بمحامل وتأويلات ولانما نرض مائت المفهوم من الحككيات
وتواتر بين الجماعة الموادات وما اقبله للذهب على الترهات والاحاديث العتريات
(ماري عمر ٦) قدحوا في امامته عمر هو هو منها انه لم يكن عارضا بالاحكام حتى امر
رجمه انما حائل اقرت بالزنا ورجم امرأه محبونة زنت فهداه على رضي الله تعالى عنه

الاجماع على امتناع الاثنين قلنا بطريق الاستقلال لا لتساور في تعيين واحد منهم متى

عن ذلك فقال لولا صلى لهلك عروبي من المخالفة في الصداق فقامت اليه امرأة فقالت
الم يقل الله تعالى وآتيتهم قطارا فقال كل الناس افقه من عروحي الفخدرات
والجواب بعد تسليم القصة وعلمه بالجل والجنون ونهيه على وجه الحرمان ان الخطاء
في مسئلة واكثر لايتا في الاجتهاد ولا يقدح في الامامة والاعتقاد بالنقصان ضمن للنفس
ودليل على الكمال ومنها انه لم يكن طالما بالقرآن حتى شك في موت النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم ولم يسكن اليه حتى تلا عليه ابو بكر قوله انك ميت وانهم ميتون فقال كافي لم
اسمع هذه الآية فالجواب ان ذلك كان تشوش البال واضطراب الحال والذهول عن
جليات الاحوال اولاه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق
ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور
وظهورها غاية الظهور وفي قوله كافي لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل
عنها او جهلها على معنى آخر اى كافي لم اسمعها سماع اطلاع على هذا المعنى بل انه بموت
بعد تمام الامور ومنها انه تصرف في بيت المال بشير الحق فاعطى ازواج النبي عليه السلام
منه ما لا كثيرا حتى روى انه اعطى عايشة وحفصة كل سنة عشرة آلاف درهم وافترض
لنفسه منه ثمانين الف درهم وكذا في اموال الغنائم حيث فضل المهاجرين على الانصار
والعرب على الجهم ومنع اهل البيت خمسهم الذي هو سهم ذوى القربى بحكم الكتاب
والجواب ان من تقع ما تواتر من احواله علم قطعا ان حديث التصرف في الاموال محض
افتراء واما التفصيل فله ذلك بحسب ما يرى من المصلحة فانه من الاجتهادات التي لا فاعلم
فيها واما الخمس فقد كان لذوى القربى وهم بنو هاشم وبنو المطلب من اولاد عبد مناف
بالص والاجماع الا انه اجتهد فذهب الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر فخصه بالفقر
منهم اولى انها من قبل الاوساخ المحرمة على بنو هاشم وبالجملة فهذه مسئلة اجتهادية
معروفة في كتب الفقه لا يقدح في استحقاق الامامة ومنها انه منع متعة النكاح وهي ان
يقول لامرأة تمتع بك كذا مدة بكذا درهما او متعني نفسك اياما بكذا او ما يؤدى هذا
المعنى وحوزها مالك والشيعة وفي معناها النكاح الى احل معلوم وجوزة زفر لازمة ومتعة
الحمل وهي ان ياتي مكة من على مسافة تقصر منها محرما فيتم في اشهر الحليج ويقبى حلالا
عكة ويشتي منها الحمل طامه ذلك وقد كان معتقدا بشرعية المتعنين في عهد النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم على ما روى عنه انه قال ثلاث كن على عهد رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم انا انهي عنهن واهرمهن وهي متعة النساء ومتعة الحمل وحى على خير العمل
والجواب ان هذه مسائل اجتهادية وقد ثبت نسخ اباحة متعة النساء بالآثار المشهورة
اجماعا من الصحابة على ما روى محمد بن الحنفية عن علي رضي الله تعالى عنه ان مادي
رسول الله نأدى يوم خيبر الا ان الله ورسوله بهيانتكم من المتعة وقال جابر بن زيد
ما خرج اس عباس من الدنيا حتى رجع من قوله في الصرف والمتعة وبعضهم على انه

انما ثبت باحتمالها موقفة بثلاثة ايام وصحى امرهم احكم بهم متهمين واعتقد ذلك لقيام
الدليل كما يقل حرم المثلث الشافعي رضي الله تعالى عنه واباحه ابو حنيفة رجده الله
تعالى ومنها انه جعل اخلافة شورى يزنه مع الاجماع على انه لا يجوز نصب خليفتين
للمفقه من ائمة العترة والجواب ان ذلك حيث يكون كل منهما مستقلا بالخلافة فاما
بمطريق المشاورة وعدم اتفراد البعض بالرأي فلان ذلك بمنزلة نصب امام واحد
كامل الرأي وقد قيل ان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا
منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا يبايئ بتعيين غيره وحيث لا اشكال ومن نظر بعين
الانصاف وسمع ما اشتهر من عمر في الاطراف على جلالة محله عند نصبه الاعداء وبرأه
صاحبه بفقيه اهل البدع والاهواء وجزم بانه كمال النافذة في المدلول والساد والاستقامة
على سبل الرشاد وانه لو كان بعد النبي صلى الله عليه وسلم نبي لكان عمر ولو بحث فيما
نبأ لم يثبت عمر ولكن لاداء لداء العناد من يضل الله خاله من من هاد (قال وولي عثمان)
من مطاعته في عثمان رضي الله عنه انه ولي امور المسلمين من طهر منهم الفسق والفساد
كالولدين عتبة وعبد الله بن ابي سرح ومروان بن الحكم ومعوية بن ابي سفيان ومن
يمر بجراهم وانه صرف اموال بيت المال الى اقارب حتى نقل انه صرف الى اربعة
نفر منهم اربعمائة الف درهم وانه حتى لنفسه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
انه لاحي الا لله ورسوله وعمر اتماحي لابل المسلمين الماجرين وهو مع الصدقة
والجزية والضوالم لنفسه وانه احرق مصحف بن مسعود وضربه حتى كسر منديلين
من اضلاعه وضرب عمارا حتى اسابه حتى وضرب ابازر وقناه الى الرينة وانه رد
الحكم ان العاص وقد سبره رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه اسقط القود عن عبد الله
بن عمر وقد قتل الهرمزان والحد من الولدين عتبة وقد شرب الخمر وان الصحابة
خذلوه حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلثة ايام والجواب ان بعض هذه الامور مما لا يقدح
في امامته كظهور الفسق والفساد من ولاية بعض البلاد اذا اطلع له على السرار
وانما عليه الاخذ باظهاره والنزل عند تحقق الفسق ومعوية كان على الشام في زمن
عمر ايضا والمذهب ان الباغي ليس بفاسق ولو سلم فاما ظهر ذلك في زمان امامته على
رضي الله تعالى عنه وبعضه اقراء محض كصرف ذلك القدر من بيت المال الى اقاربه
واخذ الخي لنفسه وصرب الصحابة الى الحد المذكور وبعضه اجتهدات مفوضة الى
رأي الامام حسب ما يراه من المصلحة كالأديب والتزيير ودور الحدود والعقاص
بأشبهات والتأويلات وبعضها كان باذن النبي صلى الله عليه وسلم كرد الحكم بن العيص
على ما روي انه ذكر ذلك لابي بكر وعمر رضي الله عنهما فقالا لك شاهد واحد فلو آل
الامر اليه حكم بجملة واما حديث خذلان الصحابة اياه وتركهم دفن من قبره فلو صح
كان قدحا فيه لافيه ونحن لانظن بالهاجرين والاصهار رضي الله عنهم عموما وببلي

١ وولي عثمان من
ظهر منه الفسق
والفساد وصرف
بيت المال الى اقاربه
وحسب لنفسه وأذى
مسعود وعمر
واذر ورد طريقه
رسول صلى الله عليه
وسلم واسقط القود
عن ابن عمر والحد من
الولدين عتبة وخذله
الصحابة حتى قتل ولم
يدفن الا بعد ثلث
قلنا بعض ذلك غير
قادر في امامته كفساد
ولاه وبعضه اقراء
وبعضه اجتهدات
ورد الطريق كان
بإجماع لا يكفيهم
ويكفيه وترك النصره
والدفن بلا عذر
لو صح فقدح فيه
لافيه من

ابن أبي طالب رضي الله عنه خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت
 في بيوتهم سيما من هوجات آله القليل ساجدا فقاموا وكاف طول النهار ذاكرا
 وصائغا شرفه رسول الله بآفته وبشره بالجنة واتى عليه فكيف بهذا وقد كان
 من ذميرهم وطول المر في نصرتهم وعلو صابقتهم في الاسلام وخاتمة الدار السلام
 لكنه لم ياذن لهم في المخاربة ولم يرض بما حاولوا من المدافعة فمما عن اراقة الدماء
 ورضنا سابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسين - ه - الحسين رضي الله عنهما في الدفع عنه
 مقدورا وكان امر الله قدرا استقدروا (قل خذوا) مرضا وبكر رضي الله عنه مرضه
 الذي توفي فيه في جمادى الاخرى سنة ثلث عشرة من الهجرة بعدما انقضت من خلافته
 ستان وارسة لشهرا وستة اشهر فتناور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال عثمان رضي الله
 عنه (اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهدوا بكر بن عفاة في آخر عهده بالدنيا
 خارجا عنها اول عهد باه حرة داخل فيها حين يؤمن الكافرون بوقن اناجر ويصدق
 الكاذب اني اسخطت من الخطيئة فان عدل فذلك طئي به وراي فيه وان عدل
 وجار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اريد ولا اعلم العيب وسيعلم الذين ظلموا اني متقلب
 بقلبون وعرضت الصحيفة على جله الصحابة فابيعوا لمن فيها حتى مرت على
 رضي الله عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فامعنت له الامامة بعض الامام الحق
 واجماع اهل الحل والنقد من المهاجرين والانصار فقام عشرين نصفا يأمر
 بالعدل والسياسة ونظم قوانين الرياسة وقوية القضاء وقهر الاعداء واتصال
 الاقوياء الاخوان واهل الوفاء الاسلام وتبذ الشرايع والاحكام بحيث صار ذلك
 كلاما في الامصار وطارا كالامطار في الاقطار وامتشهد في ذي الحجة سنة ثلث
 وعشرين من الهجرة على يد ابي ثور غلام للخيرة بن شعبة طمعه وهو في الصلوة
 وحين علم بالوفا قال ماجد احدا الحق بهذا الامر من هؤلاء الف الذين توفي رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وهو صهر راض فسمي عليا وعثمان والربيع وطلحة وعبد الرحمن بن
 عوف وسعد بن ابى وقاص وجعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضي الله
 عنه فقال الزبير فجلست امرئ الى علي وقال طلحة فجلست امرئ الى عثمان وقال سعد
 فجلست امرئ الى عبد الرحمن بن عوف ثم حملوا الاختيار الى عبد الرحمن بن عوف
 فاخذ بيد علي رضي الله عنه تعالى وقال تبايعني على كتاب الله وسنة رسول الله وسيرة
 النبيين فقال علي كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد رأيي ثم قال مثل ذلك عثمان فاجابا
 الى ما دعا وكرر عليه ثلاث مرات فاجابا بالجواب الاول فابيع عثمان وبايعه الناس ورضوا
 بامامة وقول علي رضي الله عنه تعالى عنه واجتهد رأيي ليس خلافا في امامة النبيين
 بل ذهابا الى انه لا يجوز للجمعة تقليد مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهدا وكان من
 مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الآخر اعلم وابصر بوجوه المقاييس ثم

ابن أبي طالب رضي الله عنه خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت
 في بيوتهم سيما من هوجات آله القليل ساجدا فقاموا وكاف طول النهار ذاكرا
 وصائغا شرفه رسول الله بآفته وبشره بالجنة واتى عليه فكيف بهذا وقد كان
 من ذميرهم وطول المر في نصرتهم وعلو صابقتهم في الاسلام وخاتمة الدار السلام
 لكنه لم ياذن لهم في المخاربة ولم يرض بما حاولوا من المدافعة فمما عن اراقة الدماء
 ورضنا سابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسين - ه - الحسين رضي الله عنهما في الدفع عنه
 مقدورا وكان امر الله قدرا استقدروا (قل خذوا) مرضا وبكر رضي الله عنه مرضه
 الذي توفي فيه في جمادى الاخرى سنة ثلث عشرة من الهجرة بعدما انقضت من خلافته
 ستان وارسة لشهرا وستة اشهر فتناور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال عثمان رضي الله
 عنه (اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهدوا بكر بن عفاة في آخر عهده بالدنيا
 خارجا عنها اول عهد باه حرة داخل فيها حين يؤمن الكافرون بوقن اناجر ويصدق
 الكاذب اني اسخطت من الخطيئة فان عدل فذلك طئي به وراي فيه وان عدل
 وجار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اريد ولا اعلم العيب وسيعلم الذين ظلموا اني متقلب
 بقلبون وعرضت الصحيفة على جله الصحابة فابيعوا لمن فيها حتى مرت على
 رضي الله عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فامعنت له الامامة بعض الامام الحق
 واجماع اهل الحل والنقد من المهاجرين والانصار فقام عشرين نصفا يأمر
 بالعدل والسياسة ونظم قوانين الرياسة وقوية القضاء وقهر الاعداء واتصال
 الاقوياء الاخوان واهل الوفاء الاسلام وتبذ الشرايع والاحكام بحيث صار ذلك
 كلاما في الامصار وطارا كالامطار في الاقطار وامتشهد في ذي الحجة سنة ثلث
 وعشرين من الهجرة على يد ابي ثور غلام للخيرة بن شعبة طمعه وهو في الصلوة
 وحين علم بالوفا قال ماجد احدا الحق بهذا الامر من هؤلاء الف الذين توفي رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وهو صهر راض فسمي عليا وعثمان والربيع وطلحة وعبد الرحمن بن
 عوف وسعد بن ابى وقاص وجعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضي الله
 عنه فقال الزبير فجلست امرئ الى علي وقال طلحة فجلست امرئ الى عثمان وقال سعد
 فجلست امرئ الى عبد الرحمن بن عوف ثم حملوا الاختيار الى عبد الرحمن بن عوف
 فاخذ بيد علي رضي الله عنه تعالى وقال تبايعني على كتاب الله وسنة رسول الله وسيرة
 النبيين فقال علي كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد رأيي ثم قال مثل ذلك عثمان فاجابا
 الى ما دعا وكرر عليه ثلاث مرات فاجابا بالجواب الاول فابيع عثمان وبايعه الناس ورضوا
 بامامة وقول علي رضي الله عنه تعالى عنه واجتهد رأيي ليس خلافا في امامة النبيين
 بل ذهابا الى انه لا يجوز للجمعة تقليد مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهدا وكان من
 مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الآخر اعلم وابصر بوجوه المقاييس ثم

مخرج على عثمان بعد ائتي عشرة سنة من خلافة رطاع واوباش من كل اوب واو ذال
من خزاعة ليس فيهم احد من كبار الصحابة واهل الطم ومن يندبه من اوساط الناس
قتلوه خلا وعدوا ما في ذي الحجة سنة خمس وثلاثين ولو اسحق القتل او الخلع لما ترك
اكابر الصحابة ومن بقي من اهل الثورى ومن للبشر بن الجثة ذلك الى جمع من الاوباش
والارذال ومن لا سابقة في الاسلام ولا على بشي من امور الدين ثم اجتمع الناس بعد
ثلاثة ايام وقبل خمسة ايام على اهل الله تعالى عنه والتوا عنه لقيام امر الخلافة
لكونه اولى الناس بذلك واهلهم في ذلك الزمان قبله بعد امتناع كثير ومدافعة
طويلة ويايه جماعة من حضر كمنية بن ثابت وابي الهيثم بن التيهاني وعبد بن
مسلم وعمار وابي موسى الاشعري وعبد الله بن عباس رعيهم وكذا طلحة والزبير
وقد صحت توابعهما عن مخالفة وكذا يايه عبد الله بن عمر وسعد بن ابى وقاص ومحمد

۸. یَعْمُونَ اِنَّ الْاِمَامَ
صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ
وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ
وَجْهَهُ فِى حَسْبِ

المني، ثم على زين
 العابدين، ثم محمد الباقر
 وعنه جعفر الصادق ثم
 موسى الكاظم ثم علي
 الرضا ثم محمد الجواد ثم
 علي، ثم زكي ثم الحسن
 العسكري ثم محمد
 المنتظر المهدي، و
 ترسم ذلك على من
 بعد. وإن النبي صلى
 الله عليه وسلم قلب
 الحسين ابنه هذا امام
 ابراهيم احوال ابي
 الخليفة نسمة تاهمهم
 قائمهم ونحن لا نريد
 هو، العجب من

[illegible]

الافضلية عندنا بتزيب الخلافة مع تردد فيما بين عثمان وعلى رضي الله عنهما وعند الشيعة وجهور المعتزلة
الافضل على لنا اجالا ان تفق اكثر العلماء على ذلك يقتضي (٢٩٨) بوجود دليل لهم وتفصيلا قوله تعالى

وسيجئها الاتي الذي
يؤتى ماله يتركى زلت
فداي بكر والاتى
اكرم وافضل وقوله
عليه السلام اقتدوا
بالذين من بعدى اى
بكر وعمر فقد امر على
بالاقتداء بهما وقوله
صلى الله عليه وسلم
هما سيدا كهول اهل
الجنة ما خلا النبيين
والرسلين وقوله على
الله عليه وسلم اخير
ابو بكر ثم عمر وقوله
عليه السلام ما طمأنيت
النفس ولا قريب بعد
البيين والمرسلين على
احد افضل من ابى
بكر وفيها كثرة وقال
عليه السلام لو كان
من بعدى نبى لكان
عمر وقال عثمان اخى
ورفيق فى الجنة وقال
الانصبي عن انس
مد مائة السماء وقد
ثبت القول بهذا من
على وابن عمر وابى
الحنفية ودل عليه ما تواتر
من انارهم واحبارهم
ومصنفهم فى الاسلام

لا يقتضى ذكر الامام فى المحصل نبذا منها (قال المبحث السادس ٩) لما ذهب معظم
اهل السنة وكثير من الفرق على انه بين للأمامة افضل اهل العصر الا اذا كان
فى نفسه مرج وهما فن احتجوا الى بحث الافضلية فقال اهل السنة الافضل
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على وقد مال البعض منهم الى تفضيل على رضي الله عنه
على عثمان والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة امتناع امامة
المفضول ليست بقطعية ثم لا قطع شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على
البعض والاختيار الواردة على فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابا بكر
مفضل ثم عمر ثم عثمان فى الظنون وعلى رضي الله عنهما وذهب الشيعة وجهور
المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على رضي الله عنه لنا
اجالا ان وجهور عظاما الله وعلماء الامة اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم يقتضى
بأنهم لو لم يعرفوه بدلائل و امارات لا اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة والاثار
والامارات اما الكتاب فقوله تعالى وسيجئها الاتي الذي يؤتى ماله يتركى وما لاحد
عنده من نعمة تهمى فالجهور على انها زلت فى ابى بكر رضي الله تعالى والاتى اكرم
لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاه ولا يعنى بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا
لان النبي صلى الله عليه وسلم عنده نعمة تهمى وهي نعمة النبوة واما السنة فقوله عليه
السلام اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر دخل فى الخطاب على رضي الله عنه
فيكون مأمورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة
وقوله صلى الله عليه وسلم لا بى بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة باخلا التبيين
والمرسلين وقوله عليه السلام خير امتى ابى بكر ثم عمر وقوله عليه السلام ما بيني لآدم
فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه عنده وقوله صلى الله عليه وسلم لو كنت متفذا خليلا دون
رعى لانتخت ابا بكر خليلا ولكن هو سرى بك فى ديني وصاحبى انذى او حيت له صحبتي
فى النار و خليفى فى امتى وقوله صلى الله عليه وسلم وان مثل ابى بكر كذبنى الناس
وصدقنى وآمن بى وزوجنى ابنته وجهرتى بماله و امانى بنفسه وجاهد معى ساعة
الحرف وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا بى الدرداء حين كان يمشى امام ابى بكر اتقى
امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد
افضل من ابى بكر ومثل هذا الكلام وان كان طاهرا فى افضلية الغير لكن انما يساق
لايات افضلية المذكور ولهذا اعاد ان يابكر افضل من ابى الدرداء والسرى فى ذلك
ان الغالب من حاد كل اثنين هو المتفاضل دون التساوى فاذا بنى افضلية احدهما لاخر
ثبت افضلية الاخر ومثل هذا يخل الاشكال المشهور على قوله صلى الله عليه وسلم

ومن تائف القلوب وتناف القنوح وقهر اهل الردة وكسر فارس ولروم ومن فتح الشرق وقمع دولة (من)
الهم وزنب الامور وفاضته الديار تقوية الضعفاء ومن فتح البلاد واعلا كلمة الله وجع الناس على مصحف ٧

من قال حين يصبح وحين يمسي سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يأت أحد يوم
القيامة بأفضل مما جاء به إلا أحقر قال مثل ما قال أو زاد عليه لأنه في معنى أن
من قال ذلك فقد أتى بأفضل مما جاء به كل أحد إلا أحقر قال مثل ذلك أو زاد
عليه فلا يستأه بظاهره من النفي والافتقار من الإثبات وعن عمر بن الخطاب
قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أي الناس أحب إليك قال عائشة قلت من الرجال
قال أبوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان بسدي نبي لكان عمر
وعن عبد الله بن خطيب أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى أبا بكر وعمر فقال هذان السبع
والبصير ولما أترفع ابن عمر كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم أحب إلي من
عليه وسلم بعده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان وعمر بن الخطاب قلت لابي أي الناس أحب
بعد النبي صلى الله عليه وسلم قال أبو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت أن أقول ثم من
فيقول عثمان فقلت ثم أنت قال ما أنا إلا رجل من المسلمين وعن علي رضي الله عنه خير
الناس بعد النبي أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم وعنه رضي الله عنه لسأله ما أوصى قال
ما أوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أوصى ولكن إن أراد الله بالناس خيراً أجمعهم
على خيرهم كما جهمهم بعد نبيهم على خيرهم ولما الأمارت فأتوا ترفي أيام أبي بكر
من اجتماع الكافة وتأنف القلوب وتأنع الفتوح وقهر أهل الردة وتطهير جزيرة
العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام وأطرافها وطرد فارس عن حدود
السواد وأطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور أموالهم وانتظام أحوالهم
وفي أيام عمر من قمع جانب المشرق إلى أقصى خراسان وقطع دولة الجهم ونزل حرشهم
الراسي الببان الثابت الأركان ومن ترتيب الأمور وسياسة الجمهور وإقامة العدل
وتقوية المضطاه ومن أهرأضه من متاع الدنيا وطيباتها وملأها وشهواتها وفي أيام
عثمان من قمع البلاد وإعلاء لواء الإسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له
من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والأفانق في نصرة الدين ولها جرة
هجرة بن وكونه خيراً للنبي صلى الله عليه وسلم على اثنين والاصفيه من اد في شين
وتسرفه بقوله عليه السلام عثمان أخي ورفيقي في الجنة وقوله صلى الله عليه وسلم
الاصفي عن نفسي منه ملائكة السماء وقوله صلى الله عليه وسلم أنه رجل يدخل الجنة
بغير حساب (قال تيسر السبعة ٨) القائلون بأفضلية علي رضي الله عنه تسكروا بالكتاب
والسنة والمعقول أما الكتاب فقولته تعالى قل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونساءنا
ونسائكم وافئسنا وافئسكم الآية حتى باتسنا علياً رضي الله تعالى عنه وأن كان صفة
جمع لأنه صلى الله عليه وسلم حين دعا وقد جرح إلى المباهلة وهو الدعاة على الظلم من
الفرقتين خرج معه الحسن والحسين وفاطمة وعلي وهو يقول لهم إذا أنا دعوت
فأتوا ولم يخرج معي من بني عمه غير علي رضي الله عنه ولأنك أن من كان بمنزلة نفس

ندع أبناءنا وأبنائكم
ونسائنا ونساءكم
واتسنا واتسكم
أراد علياً وقوله تعالى
قل لا أسألكم عليه
اجراً إلا المودة في
القربي وعلي رضي
الله عنه منهم وقوله
تعالى وجبريل وصالح
المؤمنين وهو علي
وبقوله صلى الله عليه
وسلم من أراد أن ينظر
إلى دم في صلبه وإلى
رحمة في قلوبه وإلى
عيب في خلقه وإلى
مريض في مدينته وإلى
عبي في عبادته
فليظفر إلى علي بن أبي
طالب وقوله أفضاكم
علي وقوله اللهم أئني
يا حب خلقك إليك
ياكل معي من هذا
الطير فبساء علي
وقوله أنت معي بمنزلة
هر من موسى إلى
غير ذلك وبأنه أعلم
حتى استدر رؤساء
العلوم إليه وأخبر
بذلك في خبر الوصاة
واسمعي علي ما يشهد
به خرواته حتى قال
النبي صلى الله عليه

وسلم لضرمة على خبر من عبادة القاي وازهد حتى طلق الدنيا بكليتها واكثر عبادة وبهاوة واشرف خلقاً ٩

بمؤلفاته وافهم
لساناً واسعاً اسلامياً
والجواب ان الكلام
في الافضلية يعني
الكرامة عند الله
وكثرة الثواب وقد
شهد في ذلك عامة
المسلمين واعترف على
الله صلى الله عليه
وسلم من عباد كثر
بما كان مع الانبياء
والمؤمنين من الفضل
في الحديث
الاسلام والسيرة في
الاسلام

التي صلى الله عليه وسلم كان افضل وقوله تعالى قل لا ابا لكم عليه اجر الا المودة
في القربى قل سيد بن جبر لما نزلت هذه الآية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين تودهم
قال علي وفاطمة وولداها ولا يفتي ان من وجبت محبته بهمك نص الكتاب كان افضل
وكذا من ثبت نصرته لرسول بالمعطف في كلام الله تعالى عنه علي اسم الله وجبريل
مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فان الله هو مولا وجبريل وصالح
المؤمنين فمن ابن عباس رضي الله عنه ان المراد به علي واما السنة فقوله عليه السلام
من اراد ان ينظر الى آدم في صلته والى نوح في قوله والى ابراهيم في حمله والى موسى
في هيمته والى عيسى في عبادته فليتنظر الى علي بن ابي طالب ولا يخاف في ان من سألوا
بمؤلفاته الا قبله في هذه الكلمات كان افضل وقوله صلى الله عليه وسلم افضلكم على
الافضل اكل واعلم وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم اني احب اليك خلقك اكل
مع من هذا الطير فاحب علي مأكلاً معه والاحب الي الله اكثرنا وهو علي الافضلية
وقوله عليه السلام انت مني بمنزلة هارون من موسى ولم يكن عند موسى افضل
من هارون وكقوله عليه السلام من كنت مولا فلي مولا الحديث وقوله صلى الله عليه
وسلم يوم خيبر لاصطمين هذه الراية فقد رجاها الله علي يد من يحب الله ورسوله
ومحب الله ورسوله فلا اصح الناس غدوا على رسول الله كلهم يرجون ان يطاعوا
فقال علي بن ابي طالب يا رسول الله صلى الله عليه وسلم اني احب اليك خلقك اكل
صلى الله عليه وسلم فيهما غيراً حتى كان لم يكن في موضع فاعطاه الراية
وقوله صلى الله عليه وسلم انا دار الحكمة وحلي بابها وقوله صلى الله عليه وسلم علي انت
اخي في الدنيا والاخرة وذلك حين اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اصحابه فجاءه
علي فدمع عيناه فقال اخوت بين اصحابك ولم يواخ بيني وبين احد وقوله صلى الله عليه
وسلم بارزة على عمرو بن عبدود افضل من علي امتي الى يوم القيامة وقوله صلى الله
عليه وسلم لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة ومن احبك فقد احبني وحببي
حبيب الله ومن ابغضك فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله فالويل لمن ابغضك
بمدي واما المقول فهو انه اعلم الصحابة لقوة حدسه ودكاته وشدة ملازمته للنبي صلى الله
عليه وسلم واستغاثته منه وقطال النبي صلى الله عليه وسلم حين رآه قوله تعالى واتبعها
اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي قال علي ما نسبت بعد ذلك شأ وقال علي رسول الله
صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم فافتح لي من كل باب الف باب ولهذا رجعت
الصحابة اليه في كثير من الوقائع واستند العلماء في كثير من العلوم اليه كالعلماء الاشارة
في علم الاصول والمفسرين في علم التفسير فان رؤسهم ابن عباس تليذه والشايخ في علم
السرو تضيفه الباطن فان المرجع فيه الى العزة الطاهرة وعلم الصواعظ اظهر منه وبهذا
قالوا كسرت الوصافة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوبة وتور بنهم وبين اهل

[illegible]

من لعنني بركة ابي بكر وعين دعوته وحسن تدييره اقل من الخير في قتل من قتله على
 رضي الله تعالى عنه عن الكفار بل لعل ذلك ادخل في نصرة الاسلام وتكثير امة النبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم ولما حديث زهدهما في الدنيا فغني عن البيان واما السابق
 اسلاما فقتل على وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة وقيل ابو بكر وعليه الاكثرون على
 ما صرح به حسان بن ثابت في شعر انشده على رؤس الاشهاد ولم ينكر عليه احد وقيل
 اول من آمن به من النساء خديجة رضي الله تعالى عنها ومن الصبيان علي رضي الله عنه
 ومن الصبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رضي الله تعالى عنه وبه اقتدى
 بهم من العظماء كعثمان والزيير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص وابى
 عبيدة بن الجراح وغيرهم والانصاف ان مساحي ابي بكر وعمر في الاسلام امر على
 اثنان جلي البرهان غني عن البيان (قال واما بعدهم ٣) ما ذكر من افضلية بعض الافراد
 بحسب التحيين امر ذهب اليه الائمة وقلت عليه الدالة قال الامام الغزالي رحمة الله
 تعالى عليه حقيقة الفضل ما هو عند الله وذلك بما لا يطلع عليه الا رسول الله وفدوره
 في الناء عليهم اخبار كثيرة ولا يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه الا المشاهدون
 لورس والتزيل بقرائن الاحوال فلو لا فهم ذلك لما رتوا الامر كذلك اذ كل لا تأخذهم
 في الله لومة لائم ولا يصحركهم عن الحق صارف واما فحين عداهم فقد ورد النص بان
 فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا ائيل اهل الجنة وان اهل بيعة
 الرضوان الذين يايوه تحت النخلة ومن شهد بدرا واحدا والحديبية من اهل الجنة
 وحديث بشارة العشرة بالجنة مشهور يكاد يلحق بالتواتر وهم ابو بكر وعمر وعثمان
 وعلي وطلحة والزيير وعبد الرحمن بن عوف وسعد ابن ابى وقاص وسعيد بن زيد
 وابو عبيدة بن الجراح واما الجالا فقد نطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان الفضل
 للعلم والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقال الله تعالى قل هل يستوى الذين
 يعلمون والذين لا يعلمون وقال الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوبوا العالم
 درجات وقل انبي صلى الله تعالى عليه وسلم الناس سواسية كأسنان المسط لافضل
 لمرنى على عجمي اما الفضل بالتقوى وقال عليه السلام ان فضل العالم على العابد كفضل
 القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء وقال عليه السلام فضل
 العالم على العابد كفضلنى على اديناكم وقال عليه السلام من سلك طريقا يلتمس فيها علما
 سهل الله له طريقا الى الجنة فان قيل يكاد يقع الاجماع على ان خير القرشنى ليس بكفؤ
 لقرشنى وهذا يدل على ان القرشنى سيما الهاشمى سيما الفاطمى افضل من غيره
 وان اخضع بالعلم قلنا اعتبار الكفاية في الكاح لغرض تفصيل رضاء الاولياء وعدم لحوق
 العار ونحو ذلك بما يتعلق بامر الدنيا والكلام في الفضل عدا الله وكثرة التوب وعلو
 الدرجة في الجنة وهل يتصور فضل آحاد القرشنيين بل العلويين على علماء الدين وعظماء

٣ واما بعدهم فقد
 ثبت ان فاطمة الزهراء
 سيدة نساء العالمين
 وان الحسن والحسين
 سيدا ائيل اهل الجنة
 وان العشرة الا
 منهم الائمة الارور
 مبشرون بالجنة ثم
 الفضل بالعلم والتقوى
 واما اعتبار النسب
 في الكفاية لامر يعود
 الى الدنيا وفضل
 العزة الطاهرة
 يكونهم اصنام
 الهداية واشباع
 الرسالة على ما يشير
 اليه ضمهم الى كتاب
 الله في افتاد التمسك
 بهما عن الضلالة
 من

١٤ المبحث السابع اتفق أهل الحق على (٣٠٣) وجوب تنظيم الصحابة والكف عن الطعن فيهم سيما للهاجرين

والانصار لما ورد
في الكتاب والسنة
من الثناء عليهم
والنقد عن الاخلال
بجلالهم الله في
اصحاب لا تصدوهم
فرضا من يمدى
لانسوا اصحابي خير
الترون قرني ولو
كانوا قدوا بسده
لساقل ذلك بل نبه
ما يحكي عنهم
وما صرح به
محل وثاويلا
مت

المشهورين فان قيل قال الله تعالى اتابعوا ما آتاه الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اتى تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا
كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقال صلى الله تعالى عليه وسلم اتاواكم فيكم الثقلين كتاب الله
فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي واذكر كماله في اهل بيتي
اذكر كماله في اهل بيتي اذكر كماله في اهل بيتي ومثل هذا ينسب بفضلهم على العالم وغيره
فلتنام لاتصافهم بالعلم والتقوى مع شرف التسبب الا يرى انه صلى الله تعالى عليه وسلم
قرنه بكتاب الله في كون التمسك بهما مقتدا من الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب
الا لاخذ بما فيه من العلم والهداية فكذا في السيرة ولهذا قال النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه (قال المبحث السابع) يجب تنظيم الله
والكف عن مطاعهم وحمل ما يوجب بظواهره الطعن فيهم على محامل وثاويلا

سيما للهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا والمدينة
فقال اتخذ على علوانهم الاجماع وشهد بذلك الايت الصراح والاخبار الصحاح
وتفاصيلها في كتب الحديث والسيرة والمناقب ولقد اصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
بعضيهم وكف اللسان عن الطعن فيهم حيث قال اكرموا اصحابي فانهم خياركم
لانسوا اصحابي غلوان احذكم اتفق مثل احدهما ما لمع ولا نصيحه وه
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الله في اصحابي الله في اصحابي لا تصدوهم بخرضا
من بعدى عن احبهم فبعضي احبهم ومن ابغضهم فبعضي ابغضهم والروافض سيما القلة
منهم مخالفت في بعض البعض من الصحابة رضي الله عنهم والطعن فيهم بناء على حكايات
واقتراآت لم تكن في القرن الثاني والثالث تلك والاصفاء اليها فانها نزل الاحداث
وتغير الاوضاع وان كانت لا تؤثر فيمن استقامة على الصراط المستقيم وكفك شاهد
على ما ذكرنا انها لم تكن في القرون السالفة ولا في ايام ائمة الطاهرة بل ساوهم على
عظيم الصحابة وعلماء السنة والجماعة والمهديين من خلفاء الدين مشهور وفي خطيبهم
ورسائلهم واشعارهم ومدافعهم مذكور والله الهادي (قال وتوقف على رضى الله
عنه) قد استقرت آراء المحققين من علماء الدين على ان البحث عن احوال الصحابة
وما جرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من المقادير الدينية والقواعد الكلامية
وليس له نفع في الدين بل ربما يضر بالدين لانهم ذكروا بهذا من ذلك لاسرر احدهما
صون الازهار السليمة عن التدنس بالمقاييد لردية التي توصفها حكايات بعض الروافض
ورواياتهم وثانها ابناء بعض الاحكام الفقهية في باب البغاة عليها اذ ليس في ذلك
نصرص يرجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لولا على لم تكن تعرف السيرة
في الحوارج وكان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خص عليا رضى الله عنه بتسليم تلك
الاحكام لما لم من اختصاصه بالامامة اليها او عليها غيره ايضا لكنهم لم يحتاجوا الى

٨ وتوقف على
رضى الله تعالى عنه
في بيعة ابي بكر كان
للحزن والكتابة وعدم
الفرار للظفر والا
جتهاد وعن نصرة
عن بسام رضاه
لارضاه ولهذا قال
وايه ما نزلت صمان
ولا مالات عليه
وتوقف في قبول
البيعة اعظاما
للمادة وانكارا ومن

قصاص القتل اشوكتهم اولانهم عنده بته والسعي لا يؤخذ بما اتلف من الدم والمال عند البعض مت

البيان
البيان

وخرت صفين و
الحرب انصار ج
فالمصيب على ما يشاء
من الامامة وظهر
من التناوب لاكتنا
الطائفتين على ما هو
واى المصوبه ولا
احداهما من غير
تعيين على ما هو راء
بعض المذنبين
والخطا لونه بضاة
غروجه على الاما
الحق لشبهة لا فسفة
او كفرة على ما زعم
الشبهة جهلا بالترقي
بين المخالفة والمراية
بالتأويل وبدونه وهذا
فهى على من لم يزل
الناس وقال اخوانا
بغوا علينا وقد صح
وجوع اصحاب الجبل
على ان منا من يقول
ان الحرب لم تقع عن
منية وان قصد
طاعة رضى الله عنها
لم يكن الا اصلاح
ذات البين من

البيان لما رواه من مائة على رضى الله تعالى عنه على وقتها من غير ان
فغزو الاما وقف على رضى الله عنه في ليلة ابي بكره رضى الله تعالى عنه فيصلى على الله
لما اصابه من الكابة والحزن بفقد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لم يتفرغ للنظر
والاجتهاد فلانظر وظهره الحق دخل فيادخل فيه الجماعة واما توقفه عن نصرته
عثمان رضى الله تعالى عنه ودفع الفوخذ عنه فلاه لم يأذن في ذلك وكان يصاح من الحرب
واراقة الدماء حتى حال من وضع السلاح من غلاني فهو حرم مع هذا فقد دفع عنه
الحسان رضى الله عنهما ولم يبع وكان ما كان ولم يكن رضامن على رضى الله عنه
بذلك واثانة عليه ولهذا قال رضى الله عنه والله ما قتلت عثمان ولا مالات عليه وتوقف
في قول البيعة اعظاما لقتل عثمان وانكار او كذا طلحة والزبير الا ان من حضر من
والمهاجرين والانصار اقموا عليه واشهدوه الله في حنقه بقية الامه وصيانة دار
النجرة اذ قتله عثمان قصدوا الاستيلاء على المدينة والتك باهلها وكانوا جهلة
لاسابقة لهم في الاسلام ولا علم لهم بالمر الدين ولا بحجة مع رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسا قبل البيعة وتوقفا عن قصاص عثمان رضى الله تعالى عنه المشوك به
كاتب وقوتهم ورواه راجع من من يدين به فانه من الطل
الكتاب ما يحذر الامم من الفتن اذ لا بد من ان يكون
الامم كمنظرة والتأويل الفاسد حيث استحلوا دمه بآثامه وا عليه من الامور
ون الباعث اذا اعتاد الامام لاهل العدل لا يذاع اسبق منه من ائلاف ابواله
وسنك دهم على ما هو رأى بعض المجتهدين (قال واعتاض سعد بن ابى السراحة
جاء سعد بن الصحابه رضى الله تعالى عنه كمدن ابي راس يدعى ان زيد
والامة نزيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرته على رضى الله تعالى عنه
معه الى اشره ساكن عن نزاع منهم في ائمة ولاعن اياهم رجب اهلهم مرطاته
بل لا تركهم واختيارهم رغير لازم على المرح الى المرح بل لا تركهم
على احاديث روهها على ما كل عير بن سلف رسول الله تعالى عليه السلام
عمر الى اذا وقعت الفتنة انا كسمه سنى ونخذ مكله سقام من شيب ودور سعد
بن ابى وقاس انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم سيكون يدى شيبه اثنا عشر
خير من ثمان والقائم فيها من المائى والمائى فيها خير من ائمة ائى ونال رضى الله
تعالى عليه وسلم قتال المسلم كفر وسيله فسق ولا يصل للمسلم ان يهجر اخا وق تلك الميم
فلم يعموا ما تعود من الحروب (قال وامامى حرب الجبل؟) قال على رضى الله تعالى عنه
ثلاث فرق من المسلمين على ما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم المنة تل لا تكذبوا الرقية
وانما هاجم قالوا كثونهم الذين بكثوا الهوى والبيعة ونزوا الى مصر وقد هم
طلحة والزبير رضى الله تعالى عنهما وقالوا عيا رضى الله تعالى عنه بسكر مقدمهم

ابن الجهاد في هذه المسئلة وحكمه عدم التقصاص على الباقي أو باشروط ذوالالجمعة
 صواب واجتهاد القائلين بالوجوب خطئه ليصح له مقاتلتهم وهل هذا الا كما اذا خرج
 طائفة على الامام وطلبوا منه الانتصاف عن قتل مسلما بالنقل قلنا ليس فعلنا بخطائهم
 في الاجتهاد طائدا الى حكم المسئلة نفسه بل الى اعتقادهم ان عليا رضي الله عنه يعرفه
 القتل بايمانهم وقدر على الانتصاف منهم كيف وقد كانت عشرة آلاف من الرجال
 يلبسون السلاح ويتادون انا كلنا قتلة عثمان وبهذا يظهر فساد ماذهب اليه عمرو بن
 عبيدة وواصل بن عطاء من ان المصيب لحدى الطائفتين ولا نفعه على التمين وكذا
 ماذهب اليه البعض من ان كلنا الطائفتين على الصواب بناء على تصوير كل مجتهد
 بذلك لان الخلاف انما هو فيما اذا كان كل منهما مجتهدا في الدين على الدرائط
 المذكورة والاجتهاد لا في كل من يغفل شبهة او يؤول تأويلا فاسدا ولهذا
 ذهبوا اكثر من ان اول من بغى في الاسلام معاوية لان قتله عثمان لم يكونوا بقاتل
 بل بقاتل لثمة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم بعد كشف الشبهة اصرروا اصرارا
 لا يبرأ استكبارا قال وفي حرب الخوارج (٤) الامر اظهر لان الحكمة من نصب
 علي بن ابي طالب في القلوب واجتماع الكلمة كما يحصل بالقتال فقد يحصل بالتحكيم سيما
 وقطر شرطه ان يحكم بكتاب الله ثم سنة رسول الله وايضا ورد النص في
 اصلاح الخوارج بان يمشوا حكما من اهله وحكما من اهلها وغاية مشبههم ان الله
 تعالى اوجب القتال لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى امر الله فلا يجوز المدول
 عنه الى التحكيم والجواب بعد تسليم كون الامر للقدور او كون الغاء الجزائية لتعقيب
 انه انما اوجب القتال بعد اجباب اصلاح وهذا اصلاح فلا يعدل عنه الى القتال مالم
 يتضرر من قبل يزعمون ان الوقعة في الصحابة رضي الله عنهم بالظعن واللعن والتضييق
 والتضليل بدعة وضلالة وخروج من مذهب الحق والصحابة انفسهم كانوا يقاتلون
 بالسيوف ويقاتلون بالسيوف بالسيوف وبذلك وقعة قلنا مقاولتهم ومخاضتهم في الكلام
 كانت محض نسبة الى الخطأ وتقرير على قتله التأمل وقصد الى الرجوع الى الحق
 ومقاتلتهم كانت لارتفاع التباين والعود الى اللفة والاجتماع بعد ما لم يكن طريق
 سواء وبالجملة فلم يقصدوا الا الخير والصلاح في الدين واما اليوم فلا معنى لسطر اللسان
 فيهم الا التهاون بقلة الدين الباذلين انفسهم واموالهم في نصرته المكرمين
 بصحبة خير البشر ومحبة (قال واما بعدهم) يعني ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات
 والمناجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل
 بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان يباغت
 له الحقد والعدا والحسد والداد وطاب للآل والرياسة والليل الى اللذات والشهوات
 اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي صلى الله عليه وسلم بالخير معصوما الا ان العلماء

٣ الامر اظهر اذا
 التحكيم لا يصلح شبهة
 في الخروج من
 الطاعة كيف واهو
 نوع اصلاح وقل
 الله تعالى فانه لم ي
 والامر بالقتال ليس
 للقدور من

٤ واما بعدهم فقد
 جل المصائب وعظم
 الواقع واتسع الحرق
 على لرافع الان
 السلف يتنوا في مجابة
 طريق الضلال خوفا
 من العاقبة ونظرا
 للذل من

لمن ظنهم بالمصاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكروا لها محامل وتاويلات
بها تلقى وذهبوا الى انهم محفوظون مما يوجب التضليل والتضييق صونا لمعاقد
السلطان عن الزيف والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهدي بن نهم والانصار
والمبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بمذاهبهم من الظلم على اهل بيت
النبي صلى الله عليه وآله تسأل عليه وسلم في الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة
بحيث لا اشتباه على الآراء اذ تكاد تشهد به الجناد والجهاد وبكى له من في الارض
والسماء ونهد منه الجبال وتنشق الصخور ويبقى سوء عمله على كبر الشهور ومر
الدور فاشتهى الله على من باشر اورشليم اوسى ولعذاب الآخرة اشد وابق فان قيل فخر
هؤلاء المذهب من لم يهوى الامن على يزدحم عليهم بانه يستحق ما يروى على ذلك وزيد
نصايبا عن ابن ابي ربي الى الامام فالاصل كاهوشمار الروايع على ما يروى في ادعيته
ويجري في ادعيته فمأى المتون بالمر الدين البلام العوام بالكلية طريقا الى الاقتصاد
في الاعتقاد وبما لا يزل الاقدام على السواء ولا تنصل الافهام بالدهواء ولا تنصل
عليه الجواز والاستحقاق وكيف لا يقع عليهما الاتفاق وهذا هو
السلف من المباعدة في مجابة اهل الضلال وسد طريق لا ينفك
في المال مع علمهم بمحنة الخلال وجلية القاتل وقد انكشف

في الاحاديث
في ظهور

عام من ولد فاطمة
الزهرية رضي الله
عنها بعلاب الدنيا
فقط وعدلا كملت
جورا وظلما وقول
الامامية انه قد ولد
واختفى ما فوق
اربعمائة سنة خوفا
من الاعداء ذهاب
بلاحة الى امام
بلا حكمة على ان
الناس بمذبي العباس
يطلبونه من السماء
فانه والاختفاء في
نزول عيسى وخروج
الدجال من

الاحوال واشترأت الاموال وحيث لا متسع ولا مجال والمتسحر
والشهادة الكبير المتعال (فان خاتمة ٨) مما يلحق باب الامامة بحث خروج المهدي
ونزول عيسى صلى الله عليه وسلم وهما من اشراط الساعة وقد وردت في هذا الباب
اخبار صحاح وان كانت احادا ويشبه ان يكون حديث خروج الدجال متواتر المعنى
اما خروج المهدي فمن ابن عباس رضي تعالى عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا تنهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتي يواطى اسمه اسمي وعن ابن مسعود
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدي من عترتي من ولد فاطمة ومن ابني
سيدنا خديجة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه وسلم المهدي من اجلي الجبهة اثنى الانف
بلاء الارض قسما وعدلا كملت ظلما وجورا بملك سبع سنين وعنه رضي الله عنه قال
ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ لطلبه
اليه من الظلم فيدفع الله رجلا من عترتي فيبلاؤه الارض قسما وعدلا كملت جورا
وظلما فذهب العلماء الى انه امام طائفة من ولد فاطمة رضي الله عنها بخلفه الله تعالى من
شاه ويصير نصرة لدينه * وزعمت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري اخفى
عن الناس خوفا من الاعداء ولا استعمال في طول عمره كنوح وقهمان والمخضر عليهم
السلام وانكر ذلك سائر الفرق لانه ادعاء امر يستبعد جدا اذ لم يعهد في هذه الامة مثل
هذه الاعمار من غير دليل عليه ولا اشارة ولا اقامة من النبي صلى الله عليه وسلم ولان

قال انها لن تقوم حتى تزوا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والداية وطلوع الشمس من مغربها وزول عيسى ابن مريم ويأجوج وماجوج وثلاثة خسوف خسف بالشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال صلى الله عليه وسلم ان اول الايات خروجا لطلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وعن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين ضربت الشمس احدى ابن تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى يسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها فيقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى والشمس تسجد لمستقر لها قال مستقرها تحت العرش وقال صلى الله عليه وسلم ان من اشراط الساعة رفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون امرأة قيم واحد وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اول اشراط الساعة نار من المشرق الى المغرب وقال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى الحجاز تنشق اهناق الابل ببصرى وقال عليه السلام لا الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة وتكون الجمعة وتكون الساعة كالصرمة بالنار وقال عليه السلام لا تقوم الساعة الا

وفي حديث آخر لا تقوم حتى لا يبال في الارض الله وذكر في حديث آخر من علامات الساعة ان تظهر الاصوات في المساجد وان يسود القبيلة فاسفهم وان يكون زعيم القوم ارضلهم وان يكرم الرجل مخافة شره وبالجملة فلاحاديث في هذا الباب كثيرة رواها المدول الثقة وصححها المحدثون الاثبات ولا يمتنع حملها على ظواهرها عند اهل الشريعة لان المعاني المذكورة امور ممكنة عقلا وزعمت الفلاسفة ان طلوع الشمس من مغربها مما يجب تأويله بانعكاس الامور وجريانها على غير ما ينبغي واول بعض العلماء النار الخارجة من الحجاز بالعلم والهداية سيما القمعة المحجازي والنار الحاشرة للناس بفتنة الاثرل وخروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى صلى الله عليه وسلم الى الارض فذلك وبد وغيره والصلاح وتغارب الزمان بقله الخسر والبركة وذهاب فائدة الايام والافوات او بكثرة الغفلة والاشتغال بامر الدنيا ولذاتها وبحدوث الفتن المظلمة الشاغلة لقلوب الانام عما ينبغي عليهم من الاليات والايام واما يأجوج وماجوج فقبل من اولاد يافث بن نوح وقبل جمع كثير من اولاد آدم اصناف سائر بني آدم لانه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه يحملون السلاح خلفهم من هو في غاية الطول خضون ذراعا وقيل مائة وعشرون ذراعا ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو في غاية القصر كانوا يخرجون

اليه قوم مسالحين بقر بهم فيهلكون ذرعوهم وحرروهم ويقتلونهم فيسكن
 ذوات القرنين سداد ونهم فيصغرون كل يوم السبع حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس
 قال الذي عليهم ارجعوا فسنخسرونه خدا فيعبده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم
 حفرها حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فسنخسرونه خدا
 ان شاء الله فيعودون وهو كهينة فيصغرونه ويخرجون مقدمتهم بالشام وساقهم
 يخراسان فيشربون المياه ويخصر الناس منهم في حصولهم ولا يقدررون على
 اتيان مكة والدينة ويت المقدس فيرسل الله عليهم نغما في امائهم فيهلكون جميعا
 فيرسل طيرا فيلقبهم في البحر ويرسل مطرا فيضل الارض وخروجهم يكون بعد
 خروج الدجال وقتل عيسى اياه فان قيل بعض هذه الاحاديث يشعر بان الامة في اخر
 الزمان شر انطلق قليل انخير وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم مثل امي مثل المطر
 لا يدري اوله خير ام آخره قلنا الشراة الظاهرة التي لا شك معها في خيرة القرون
 السابعة انما هي عند غاية قرب الساعة وحين اقراض زمن التكليف او كاد على ما
 ورد في الحديث انه يمكث عيسى ابن مريم في الناس بعد قتل الدجال سبع سنين ايس
 ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلابق على وجه الارض احد
 ايمان الاقبصته وبنى شرار الناس شانه العبروا حلام

الذين يعرفون ولا ينكرون منكرا فامرهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم
 في ذلك دار رزقهم حسن عيشهم ثم ينفع في الصور وهذا ما قال صلى الله عليه وسلم
 لا تقوم الساعة على احد يقول الله الله واما في آخر الزمان عند كون الامة في اجلة
 على الطاعة والاعمان فلا يعد كونهم خيرا عند الله واكثر ابايا باختيار اقيادهم
 واما منهم مع الغيبة من مساعدة نزول الوحي وظهور المجزات وهبوط الخبرات
 والبركات واعتبار ثباتهم على الاعمان والطاعات والعلوم والمعارف وارشاد
 الطوائف مع فساد الزمان وشيوع المنكرات وكساد الفضائل ورواج الرذائل
 واستيلاء اهل الجهل والعناد والشر والفساد وهذا لا يتناق في خيرة القرون الاولى
 ومن يلهم بكثرة الطاعات والعبادات وصفاء العقائد وخلوص النيات وقرب العهد
 بالنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه ونصو ذلك على ما قال صلى الله عليه وسلم خير القرون
 القرن الذي اتاقيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم مضوا الكذب فان قيل في احاديث قرب
 الساعة ما يشعر بانها تقوم قريبا كقوله صلى الله عليه وسلم لا يشك الا والساعة كما اتين
 يعني السابعة والوسطى بل على انها تكون قبل مائة سنة كقوله صلى الله عليه وسلم لا يأتي
 من الساعة واما صلها عند الله واقسم بالله ما على الارض من نفس مغوسة بايها
 مائة سنة وكقوله صلى الله عليه وسلم لا يأتي مائة سنة وعلى الارض نفس مغوسة وهما من
 اليوم شارفنا ثمان مائة سنة ولم يظهر شيء من تلك العلامات فلما المراد ان قرب الساعة

من مستقبل الزمان بالاضافة الى ماضى كقرب ما بين الاصبعين او كفضل الوسطى
على السبابة وحديث مائة سنة انما هو في القيامة الصغرى المشار اليها بقوله عليه
السلام من مات فقد قامت قيامته وقوله يلج من الإهراب سألوه عن الساعة و قد
لما الى اصفرهم ان يحش هذا لا يدرك الهرم حتى يقوم عليكم ساهيكم و انما
الكلام في القيامة الكبرى التي هي حشر الكل وسوقهم الى الحشر على
ان الحديث يس على عومه لبقاء انلضر بل الياس ايضا على ما ذهب
اليه العظماء من العلماء من ان اربعة من انبياء في زمرة الاحياء
انلضر والياس في الارض وعيسى و ادريس في السماء
عليهم الصلوة والسلام

قد يسر الله تعالى طبع هذا الكتاب المسمى بشروح مقاصد العلماء
عقائد الدين للعلامة الفاضل سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني وذا
الزاخرة في ايام حضرة ذي الدوائق والاجلال والفضلاء
وسلطاننا المعظم السلطان ابن السلطان السلطان الغازي قنبد
إدام الله دولته الى آخر الدوران و ذلك في مطبعة (الحاج محرم مقتدى)
النسوى انال الله مقصوده الديوى والاخرى ووافق انجاز طبعه
في شهر جمادى الاولى في سنة خمس و ثلثمائة والف من الهجرة
النبوية على صاحبها افضل الصلوة والتحية
و على اله وعترته الزكية

4647
- CIA

4647
- CIA

